رضوان السيّد

الصراع على الإسلام

الأصوليّة والإصلاح والسياسات الدوليّة

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

رضوان السيّد

الصراع على الإسلام

الأصوليّة والإصلاح والسياسات الدوليّة

الناشر
دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

ISBN: 9953-27-266-2

الطبعة الأولى

1425 هـ - 2004 م



دار الكتاب العربي

بيروت - شارع فردان - بناية بنك بيبلوس - الطابق الثامن
هاتف 800832 - 861178 - 862905 - 800811 (1 00961) فاكس: 805478 (1 00961)
ص.ب. 11-5769 بيروت 2200 1107 لبنان - بريد إلكتروني academia@dm.net.lb
موقعنا على الوب www.dar-alkitab-alarabi.com و www.academiainternational.com

ثبت الموضوعات

في التمهيد:

معنى الصراع على الإسلام

غصّ الشهر الأخير من السنة الماضية (٢٠٠٣) بالأحداث الهامّة لجهتي السلب والإيجاب. بيد أنّ ما أودُّ التركيز عليه هنا، مما له تعلُّقٌ بقضية الصراع على الإسلام ثلاثة أحداث: **دعوة** مجلس التعاون الخليجي في اجتماعه في الأسبوع الثاني من شهر كانون الأول/ ديسمبر لإصلاح مناهج التعليم في الدول الداخلة فيه. **والحدثُ الثاني** تكوُّنُ «مجلس شورى أهل السنة والجماعة» بالعراق في ٢٥/١٢/٢٠٠٣، **والحدث الثالث**: دعوة وزير الدفاع الأميركي رامسفيلد في مطلع شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ لحرب الأفكار، أو التوازي بين العمليات العسكرية، ومقارعة الأصولية الإسلامية (الإرهاب) في الثقافة والسياسة ونشر القيم الديمقراطية، ومكافحة الطغيان المستشري في العالم الإسلامي، وصولاً إلى إعلان الرئيس بوش عن مشروع للشرق الأوسط الكبير في شباط/ فبراير لعام ٢٠٠٤.

أما **الحدثُ الأول**: فهو الإشارةُ الأولى الرسمية والجماعية، لتأثيرات أحداث ١١/٩/٢٠٠١ وما تلاها من دعواتٍ أميركيةٍ لإصلاح التعليم الديني في المدارس الدينية، وفي مناهج التعليم العامّ. فقد رأى الرسميون الأميركيون، وبعض المعلّقين الاستراتيجيين، وكُتّاب الإسلاميات والشرق أوسطيات في الصحف السيّارة أنّ تلك المدارس والمناهج تفرّخُ أُصوليين، وذكروا أمثلةً على ذلك طالبان، ومنظمة القاعدة. وقد باشرت دولٌ عربيةٌ وإسلاميةٌ القيام بإجراءات بالتشاور مع الأميركيين، أو بدون ذلك: إنْ لجهة ضبط المدارس الدينية العشوائية أو الخاصّة التي لا تخضعُ لإشراف الدولة، أو لجهة النظر في البرامج التعليمية الدينية وغير الدينية من أجل التحديث والتطوير. وقد كانت اهتماماتُ الأميركيين الفعلية مثارَ خيبةٍ واندهاش. فهم لم يهتمّوا عند مشاورتهم وعرض البرامج عليهم

إلاّ بما سمَّوه التمييز والعداء للسامية وإسرائيل. ومن المهمّ أن نتعرَّف على التجربة العملية الأميركية بالعراق، فقد أعادوا (بمعاونة عشرات العاملين معهم من العراقيين طبعاً) كتابة سائر البرنامج التعليمي بالمدارس، باستثناء كتب التعليم الديني التي يبدو أنهم لم يتعرضوا لها. لكنْ ماذا فعلوا بكتب التاريخ والجغرافية والتربية المدنية؟ هذا ما لم يتّسع الوقتُ للاهتمام به حتى الآن؛ بيد أنّ القراءة المتفحصة ضروريةٌ لمعرفة «برنامجهم» لنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان! ومع انفجار ردود الفعل الدينية وغير الدينية على الحرب الأميركية على الإرهاب، وامتداد العنف والتفجير إلى الدول العربية والإسلامية، وظهور تنظيمات وشبكات مرتبطة بالقاعدة أو مستقلّة؛ بدا أنّ للعرب والمسلمين مصلحةً أيضاً في النظر في البرامج التعليمية، ومن ضمنها برامج التعليم الديني؛ بغضّ النظر عما يريده الأميركيون ولا يريدونه. وهكذا فقد كانت التوصيةُ في اجتماع مجلس التعاون الخليجي ردة فعلٍ مؤسسية ستكون لها آثارها التغييرية بالتأكيد في السنوات القليلة القادمة. والدليلُ على ذلك أنه بعد اجتماع مجلس التعاون وتوصيته السالفة الذكر، انفجر مباشرةً نقاشٌ علنيٌّ حول المسألة في الكويت. ثم جرت مناقشة الموضوع بالتفصيل في اجتماع مؤتمر الحوار الفكري الثاني بمكة (٢٩ ـ ٣١/ ١٢/٢٠٠٣)؛ حين قدَّم مشاركان في المؤتمر (عبد العزيز القاسم، وإبراهيم السكران) في محاضرةٍ طويلةٍ مشروعاً متكاملاً للتغيير في البرامج الدينية في مدارس التعليم العام بالمملكة العربية السعودية[1].

كانت حُجَجُ المعترضين على التعديل والتغيير في المناهج الدينية، ذات اتجاهين: اتجاه أنه لا يجوز القيام بتغيير «ديني» بضغوطٍ من الخارج، بينما رأى الاتجاه الآخر المحافظ والسلفي أنَّ المقررات تمثّلُ الدين الصحيح، والخروجُ عليها خروجٌ على العقيدة المستقيمة. وقيلت الحججان بأشكالٍ مختلفةٍ طَوالَ الشهور الماضية. وآخِرُ مظاهر ذاك الاحتجاج ردّة الفعل السَلَفية على التوجّهات الإصلاحية في مؤتمر الحوار الفكري الثاني بمكة. فقد أصدر مائةٌ وخمسون عالماً سعودياً (كان اثنان منهم ضمن الحاضرين للمؤتمر) بياناً يدعو للتمسك

(١) رجعتُ إلى هذا البحث النقدي في نهاية الفصل الذي خصصتهُ في هذا الكتاب للبرامج التعليمية.

بعقيدة الثُنائيتين: التوحيد/ الشرك، والولاء/ البراء. والمعروفُ أنّ الثُنائيةَ الأولى كانت تتعلقُ بالتعامُل مع غير المسلمين؛ بينما تتصل الثُنائية الثانية بالعلاقة بالآخر المسلم؛ وقد اختلف الوضع الآن. وأحسبُ أنّ هذا الصراعَ الشديد الأهمية والدلالة (صراع البيانات المتضادة خلال العام ٢٠٠٣ بالمملكة العربية السعودية بالذات) هو في الحقيقة صراع على مجالين دينيين رئيسيين؛ المجال القديم، الذي تستوعبُهُ المؤسسةُ الدينية، والمجال الجديد، الذي تمرَّدت أجزاءُ كبيرةٌ منه على المؤسسة، وترجو برفع الصوت أن لا تُماشي السلطةُ السياسية أو الدينية الإصلاحيين. والواقع أنّ موقف السلطة السياسية حاسمٌ، ليس لجهة الانحياز لهذا الطرف أو ذاك؛ بل لجهة إطلاق الحوار وحماية أمنه وحريته. فقد غَبَرَ زمنٌ كانت فيه السلطتان تتبادلان التأييد والدعم بدون تحفظٍ ولا ظهور تناقُضٍ مهما صَغُر. من مثل «الإذعان الظاهر» من جانب السلطة السياسية لرجال الدين أثناء حرب الخليج الثانية، بمنع النساء من قيادة السيارات. ومثل إصدار مفتي المملكة أخيراً فتوى تُحرّمُ التظاهر باعتباره عدواناً على الإسلام والنظام العامّ، بعد تصدّي رجال الأمن لتظاهرةٍ صغيرةٍ في مطلع شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٣.

ويبدو لي أنّ المطلوب الآن التخلي عن وَهْمين اثنين: وَهْمُ إمكان استخدام الإسلام لصالح النظام، والوَهْمُ الآخر: إمكان استبعاد الإسلام من دائرة التأثير الاجتماعي والسياسي، في العالمين العربي والإسلامي. لقد حاولت الدولةُ التركية القيام بذلك طوالَ أكثر من خمسين عاماً، وها هي تُذعنُ الآن على مضض لاستتباب شكلٍ من أشكال الإسلام السياسي، يقول أهلُهُ إنه معتدلٌ وعصري. واعتبرت دولٌ مثل السعودية ومصر وباكستان، أنه يمكنُ استيعاب المنازع الإسلامية ضمن مؤسسةٍ رسميةٍ، تحقّق للنظام سيطرةً على المجتمع العام. لكنّ العقدين الأخيرين أثبتا عُسْر ذلك وعدم جدواه. فقد خرجت أجيالٌ كاملةٌ من الشبان الإحيائيين والسلفيين الجدد من تحت عباءة المؤسسة الدينية التقليدية، ومن تحت عباءة السلطة السياسية. وجماعات الجهاد بمصر، والقاعدة، والسلفيون الجدد، في السعودية وسائر أنحاء العالم الإسلامي، ليسوا ظاهرةً عابرةً علتاها السخط على الأنظمة والمؤسسة الدينية من جهة، والأميركيين من جهةٍ ثانية ـ بل

هم نتاجٌ جديدٌ من نتاجات تطورات العقود الأخيرة من القرن العشرين، السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية. وهذا ما يُثيرُ الانتباه في «مجلس شورى أهل السنة والجماعة بالعراق».

جاء في الإعلان عن مجلس الشورى الإسلامي العراقي هذا، والذي لا أظن أنه سينجح في التشكُّل والاستتباب، أنه تكوَّن من ثلاث فئات: الإخوان المسلمون، والسلفيون (الذين تظاهروا يوم ٢/١/٢٠٠٤ لقبض الأميركيين على بعض شيوخهم) والصوفية. أما الإخوان المسلمون فهم الحركة الإحيائية الأكبر في العالم العربي. وهؤلاء ما تمكنوا من التحالُف الطويل والمستقرّ مع أي دولةٍ أو نظام (باستثناء النموذج الأردني الذي انتهى أواخر الثمانينيات). وقد تحالفوا مع السلفية فيما بين الستينيات والثمانينيات؛ تحت وطأة اضطهادهم في بعض البلاد العربية ولجوئهم إلى بلدان الخليج. بيد أنّ السلفية التقليدية (الوهابية) لم تستسغ تسيُّسَهم الجديد، وتخليهم النسْبي عن الطهورية. ولذلك فقد توثقت علائقهم في الحقيقة مع السلفيين الجدد، الأقلّ ارتباطاً بمؤسسات الدولة؛ وعلاقة عبد الله عزام (داعية الجهاد الأفغاني الأول) بأُسامة بن لادن نموذجٌ للتغيير الذي حدث ضمن الوهابية، وضمن الإخوان المسلمين في الوقت نفسه. وعندما آلت الزعامة لابن لادن بعد مقتل عزام (عام ١٩٨٩)، ما حالف شيوخ الإخوان المسلمين، بل المتشددين الجدد الذين انشقوا عن الإخوان منذ زمن (أيمن الظواهري وحركة الجهاد). وما أُريدُ الوصولَ إليه أنَّ السلفيين الجدد، مَثَلُهُم في ذلك مَثَل السلفيين القُدامى، ما استكانوا للإخوان، وانفصلوا عنهم، بعد أن توافرت لهم الخبرة والإمكانيات. وهم يشكلون الآن جماعاتٍ صغيرةً منتشرةً في سائر أنحاء العالم الإسلامي، وبين الجاليات الإسلامية في الخارج الأميركي والأوروبي. وقد فقدوا العلاقة بسلفية المؤسسة الدينية السعودية تماماً، ويتجنب أكثرهم العنف، لكنّ الأدنى لأن يكون زعيم العنيفين من بينهم منذ سنوات أُسامة بن لادن مؤسِّس القاعدة، وجبهة التحالف ضد اليهود والصليبيين!

أمّا **الطرفُ الثالث** في «شورى» أهل السنة بالعراق؛ فهو الصوفية! والطريقتان الصوفيتان الرئيسيتان بين السنة بالعراق: القادرية والنقشبندية. لكنّ

الناسَ لا ينتسبون عادةً في المجال العامّ إلى التصوف؛ بل إلى أحد المذاهب السنية التقليدية: الشافعية أو المالكية أو الحنفية أو الحنابلة. والعراقيون السنة عرباً وأكراداً وتركمان هم شافعيةٌ أو أحناف. بيد أنّ الأصوليين الإسلاميين (الإخوان المسلمين، والسلفيين الجدد) يأنفون من الانتساب إلى المذاهب الفقهية، باعتبارها تقليديةً لا تقولُ بالاجتهاد، وباعتبارها متحالفةً مع السلطات أو مستكينةً لها، ومنصرفةً إلى شؤون العبادات وشجونها. والمعروفُ أنه مع بروز الإحيائيين بوعيهم؛ فإنّ الذين ما أرادوا الانتساب للأحزاب الجديدة، ما أمكن لهم البقاء على هذا المذهب أو ذاك، أو أنّ ذلك ما عاد هوية علنيةً أو صالحة للانتماء ـ ولذلك تشهدُ الساحة السنية ازدهاراً للطرق الصوفية القديمة والجديدة، في نوعٍ من اللجوء إلى إسلام وديعٍ وعجائبي هرباً من السلطات والإحيائيين والمذاهِب الفقهية في الوقتِ نفسه.

إنّ ما نعيشه الآن مشهدٌ جديدٌ تماماً. إذ لا يقتصر التغيير على ما يطالب به الأميركيون ـ وهو كبيرٌ وكثير ـ بل إنّ الواقع الإسلامي تغير أيضاً. فقد كان الإصلاحيون المسلمون في مطلع القرن العشرين يحملون على المذاهب الفقهية باعتبارها تقليداً جامداً ما عاد له معنى. أما العقود الأخيرة فقد أسقطت الإصلاحيين والتقليديين معاً، وما عاد هناك إلاّ الإحيائيون على اختلاف نزعاتهم. أما أكثرية المسلمين فانسحبت من الاهتمامات العامة إلى التصوف أو الإصغاء لدعاة الشاشات التلفزيونية أو اللامبالاة.

ويأتي كلام رامسفيلد عن «حرب الأفكار» باعتباره الإقفال الرمزي للدائرة المقفلة أصلاً: الرسالة الأميركية لنشر الحريات والديمقراطية في العالم بالقوة العسكرية، والقيام بالحروب الوقائية والاستباقية لحماية أمن الولايات المتحدة، و«إقناع» العرب والمسلمين بعد الهيمنة عليهم بحسن نوايا الولايات المتحدة تُجاههم من خلال «حرب الأفكار»، وهي الحلقة الثالثة من حروب «الرسالة» الأميركية. بيد أنّ الرسالة الأخيرة هذه ذات معنى خاص، لأنها ترفع «التنافس» الفكري (والديني؟) بين أميركا والأصوليين إلى حدود «الحرب» أو أفقها المسدود، وتُظهر الولايات المتحدة في صورة المعلِّم المُرشد الذي يحمل عصا

غليظةً لإقناع طلابه المجلوبين إلى قاعة الدرس بالقوة، وتُعْلِنُ أخيراً «الوصاية» على المسلمين، باعتبارها الأدرى بالتوجُّه الصحيح بشأن عقائدهم وثقافتهم. وإذا أخذنا بالاعتبار تصريحات الرئيس بوش المتكررة حول إنجاز المهمة، وكلام الآخرين على ضرورة استنقاذ الإسلام من الخاطفين الأصوليين، أدركنا أنّ «حرب الأفكار» هي الصيغة الأميركية لصراع الحضارات الذي استظهره هنتنغتون مطلع التسعينيات من القرن الماضي.

لقد أردتُ في هذا الكتاب استعراض المشهد الحالي، والذي بدأت معالمه بالظهور في حرب الخليج الثانية (١٩٩١)، ومن جانب المتشددين الإسلاميين بالإعلان عن جبهة مجاهدة اليهود والصليبيين (أول عام ١٩٩٨م)، وصولاً إلى الحرب الأميركية على الإرهاب بعد أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وإلى حرب الأفكار عند ولفويتز ورامسفيلد، ومشروع الشرق الأوسط الكبير للرئيس بوش. وهو يتضمن تفكيكاً لخطاب المواجهة الإسلامي في العقود الماضية، وكشفاً لتهافُت الخطابات الأميركية الجديدة في الصراع مع الإسلام (تحت عنوان مكافحة الأصولية الإسلامية/ الإرهاب). ويتطلّع من خلال قراءة عبثية المواجهة الثقافية والدينية، إلى إمكانياتٍ وخياراتٍ أخرى، يمكن أن تتيحها نضالاتُ وأشواق أجيالنا الجديدة، من أجل مستقبل مختلف في ظلّ علاقاتٍ أخرى بدولنا، وبأدياننا، وبالعالم المعاصر.

رضوان السيد

بيروت في ٢٥/ ٢/ ٢٠٠٤

قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومشكلاته:

مراجعة نقدية

I

هناك ثلاثةُ اتجاهات في الوطن العربي اليوم في مجال تحليل وفهم ظواهر التشدد الديني إزاء الأُمم الأخرى وثقافاتها، وإزاء الأديان المغايرة؛ أو بتعبيرٍ آخر إنها ثلاثةُ اتجاهاتٍ في تعليل سوء العلاقة بالعالم.

الاتجاه الأول، وهو الاتجاه السائد لدى المثقفين الإسلاميين يربط علاقات أو لاعلاقات سوء الفهم، وسوء التصرف بالمواريث الاستعمارية القديمة والجديدة؛ بدءًا بالحروب الصليبية، ووصولاً إلى القرنين الماضيين. فإذا كانت الحروبُ القديمةُ حروباً دينيةً بحتةً أو أنها تُعلنُ عن نفسها باعتبارها كذلك؛ فإنّ الحروبَ الحديثة التي أفْضتْ إلى احتلال كلّ ديار المسلمين، ومن ضمنها الأقطارُ العربيةُ، اتخذتْ لنفسها شعاراتٍ مختلطة من بينها الصراع على الموارد، والصراعُ على الأسواق. لكنْ من بينها أيضاً التبشير والاستشراق والنَزَعات المركزية والعنصرية واحتقار الآخر المختلف. ولذلك فإنّ هذا التوجُّه الذي أسَمّيه توجُّهاً أو **اتجاهاً تبريرياً**، يعتبر أنَّ كلَّ تصرفات المسلمين والعرب طوالَ ما يزيدُ على القرن ونصف القرن، إنّما كانت ردود أفعالٍ نظرية وثقافية أو عملية على هذا العدوان القديم والمستمر.

ولأنّ الآثارَ المنظورةَ لهذا الاتجاه تتراوحُ من الكتابات ذات الطابع الدراسي، وإلى البيانات التحشيدية والخُطَب والفتاوى وتفاسير القرآن ومشروعات الدساتير والإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان؛ فَسَأُحاولُ أن ألَخِّصَ أكثر تلك المحاولات تماسُكاً في عدة نقاط:

أ - في الجانب التحليلي أو جانب الرؤية، يعتبر أتباعُ هذا الاتجاه أنّ «الحضارة الغربية» عدوانيةٌ بطبيعتِها لِغَلَبةِ الجوانب المادية عليها؛ بما في ذلك الصِيَغُ المسيحيةُ التي سادت فيها في العصور الوسطى وما تزالُ مؤثّرةً بقوةٍ حتى

اليوم. ويذكُرُ «المعتدلون» بين أصحاب هذه الرؤية الجوانبَ المادية التي يقصِدونها من مثل النزعات القومية المتعصِّبة، ورسالة الإنسان المسيحي، ورسالة الإنسان الأبيض، وبدائية كل الأديان والثقافات والشعوب الأُخرى غير الأوروبية. أما «المتطرفون» من بينهم فيذكرون أن هذا النزوع الغَلّاب للسيطرة والاستيلاء وإلغاء الآخر، يعودُ إلى أنّ اليهودية استولت على روح الحضارة الغربية عبر ثلاثة تياراتٍ ثقافية: الماسونية، والماركسية، والفرويدية.

ب ـ وفي الجانب التاريخي، يذكر أتباعُ هذه الرؤية أنّ المسلمين أجابوا على هذه العدوانية بعدة أشكالٍ وطوالَ القرن ونصف القرن، منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى اليوم: **بالحركات الجهادية المعادية للاستعمار** والتي ظهرت في كلّ البلدان الإسلامية التي تعرَّضَتْ للعدوان وللاحتلال من الهند وأفغانستان وإندونيسيا وآسيا الوسطى والقوقاز، وإلى سائر الأقطار العربية مثل الجزائر والمغرب ومصر والسودان وليبيا. **والشكل الآخر** من أشكال المُواجهة الحِجاج الثقافي أو النضال الثقافي ضدّ المفكرين الاستعماريين والمبشِّرين. أما **الشكل الثالث** فتمثَّل في بناء ثقافةٍ إسلاميةٍ للحفاظ على الهوية الصلبة والطهورية، التي حاول الغربيون ويحاولون تذويبها أو إلغاءَها.

ج ـ وفي الجانب العملي والمعاصر، كانت الإجابةُ الشاملةُ للأمة على هذه التحديات ظهور حركات «الصحوة الإسلامية» التي تجاوزت تصرفات وجداليات الفعل وردّ الفعل إلى بلورة توجهاتٍ إسلاميةٍ نهضويةٍ في الثقافة، وفي السياسة والاجتماع، والتي بنت نظاماً إسلامياً شاملاً ما تحقّقت سائرُ مناحيه بسبب العنف الهائل الذي تعرضتْ له حركاتُ الصحوة وما تزال. أمّا العنف الثقافي، والعنف السياسي الظاهر لدى حركات الصحوة في العقود الأخيرة فأسبابُهُ المباشرةُ تطوُّرُ ظواهر وهجمات العنف الغربي المباشر وغير المباشر أيضاً. وإذا لم يكن ممكناً إقرارُ سائر مظاهر العنف، والداخلي منه بالذات، فلا شكَّ أنه يمكنُ فهمُهُ من خلال تأمُّل العنف الغربي المعاصر تُجاه العرب والمسلمين بالذات في الثقافة كما في السياسة.

والاتجاه الثاني، يعتبر أنّ لسوء العلاقة بين العرب والمسلمين من جهة،

والعالم من جهةٍ ثانية طرفين وليس طرفاً واحداً. **الطرفُ الأولُ**؛ بحسب دُعاة هذا الاتجاه من القوميين والتقدميين؛ هو النظامُ العالميُّ طبعاً. وهو نظامٌ ظهرت مركزيتُهُ الغربيةُ إبّان الحرب الباردة. وما كان الأمْرُ أمْر صراعٍ دينيٍّ كما يقولُ الإسلاميُّون؛ بل هو صراعٌ على الموارد والنفوذ بين الاتحاد السّوفياتي، والكتلة الغربية، وموضوعُهُ ما عُرف بالعالم الثالث، الذي يقعُ في دائرته سائر العرب والمسلمين. وفي ذاك الصراع ما سلك الاتحاد السوفياتيُّ سلوكاً استعمارياً في الأعمّ الأغلب، إلّا في المراحل الأخيرة. لكنْ كان لذاك الصراع جانبُهُ الثقافي بين ما عُرف بالثقافة الديمقراطية الليبرالية، والثقافة التقدمية أو ثقافة التحرر من الاستعمار. لكنْ كانت هناك مشكلةٌ ثقافيةٌ لدى العرب والمسلمين مع نظام القطبين ذاك. فكلتا الثقافتين ما رأت خصوصيةً للمسلمين أو للأديان والشعوب الأخرى في العالم الثالث؛ بمعنى أنّ الليبراليين والتقدميين اعتبر كلٌّ منهما أنّ قيمه عالميةٌ وشاملةٌ. وكلا الطرفين اعتبر عدم إقبال المسلمين ثقافياً على اعتناق قيمه بحماسٍ دليلاً على رجعية الإسلام أو تخلُّف المسلمين وانتمائهم المستمر إلى عالم القرون الوسطى.

فإذا كانت مشكلاتُ العرب والمسلمين مع نظام القطبين، في نظر أصحاب هذا الاتجاه، سياسيةً واقتصاديةً، بالدرجة الأولى؛ فإنه كانت لها جوانبُ ثقافيةٌ في الرؤية المتميزة لمشكلات العالم الإسلامي، والعالم الثالث. وقد تبدَّى ذلك بوضوحٍ بعدما استتبَّت السيطرةُ لنظام القطب الواحد في مطلع التسعينيات من القرن العشرين. إذ ظهر مستشرقون جُدُد، وأنثروبولوجيون، واستراتيجيون، وإعلاميون، تحدثوا ويتحدثون عن الخطر الأخضر، والخطر الإسلامي، وصولاً إلى المشهد العالمي اليوم بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. فالنظامُ العالميُّ الذي هو اليومَ نظامُ هيمنةٍ وعولمةٍ وقطبٍ واحد هو السببُ الرئيسُ للتوتُّر في العلاقات على المستوى العالمي، وعلى مستوى العلاقة مع العرب والمسلمين الآخرين.

أمّا الطرفُ الآخرُ المسؤولُ في نظر القوميين والتقدميين، فهو النظامُ العربيُّ القائمُ منذ عقود، والوعيُ والفكر المنتشرُ لدى ما يُعرف بحركات الصحوة.

فالنظامُ العربيُّ غير ديمقراطي وغير تمثيلي، ولا يصون مصالح الناس، كما لا يتيحُ لهم حرية التعبير عن أفكارهم ومصالحهم ومطامحهم. والاستبدادُ يُضيِّقُ الأُفق، ولا يتيحُ للرؤى المراجعة والرحبة أن تبرُزَ، كما لا يتيحُ مجالاً للنقاش، وللاهتمام بما يتجاوزُ المشكلات الخاصّة واليومية. أمّا حركاتُ الصحوة - في نظر أصحاب هذا الاتجاه - فتفتقر إلى فكرٍ تنويريٍ في مجال فهم الإسلام خارج نطاق التجربة التاريخية، العالمية للإسلام. وتفتقر أخيراً إلى فهمٍ واسعٍ للتطورات المعاصرة في المجالات العربية والإسلامية والعالمية. فالمشكّلةُ عند الإسلاميين - في نظر التقدميين - ليس في العنف الذي تُمارسُهُ قلّةٌ منهم في الداخل أو الخارج؛ بل في أهداف هذا العنف، ونتائجه الثقافية والسياسية على العرب وعلى المسلمين.

والاتجاه الثالث، في فهم تطورات علاقة العرب والمسلمين بالعالم، وهو توجُّهُ مجموعةٍ من المُراجعين النقديين؛ فيرى أنّ قضايا العرب والمسلمين مع العالم هي قضايا سياسيةٌ واقتصادية، وأنّ المشكلة تكمُنُ في أن استجاباتهم لها أو ردودهم عليها هي ردودٌ واستجاباتٌ ثقافية. فالعجزُ في السياسة والاقتصاد، الناجمُ عن الخَطَل وعدم القدرة على بناء الدولة، ألجأ العربَ والمسلمين، كما يحدثُ في ظروف التأزُّم السياسي والاقتصادي، إلى تأمُّل مشكلاتِهم، وعلاقاتِهم بالعالم، تأمُّلاً ثقافياً. بمعنى أنهم رأوا أنّ مشكلاتِهِم مع العالم مثل قضية فلسطين، والحروب الأهلية في عدة نواحٍ، والقلق لدى الأقليات الإسلامية في آسيا وإفريقيا وأوروبا وأميركا؛ كلُّ ذلك يَجعلُ من مشكلاتهم مشكلاتٍ فريدةً من نوعها، وعلّتُها كراهيةُ الغرب وأهل الديانات والثقافات الأخرى للعرب والمسلمين أو بشكلٍ أدقّ للدين الإسلامي. وقد شجّع على هذا الانطباع أو هذا الوعي أطروحات وأحداث مثل قضية سلمان رشدي وأطروحة نهاية التاريخ، وأطروحة صراع الحضارات، ومشكلات المسلمين في يوغسلافيا السابقة والبلقان، والشيشان وآسيا الوسطى والقوقاز وسينكيانغ وبورما وتايلاند وكشمير .. الخ. بيد أنّ هذا التأزُّمَ السياسيّ والناجمَ طبعاً عن آليات الهيمنة في النظام العالمي والانتصارية الثقافية التي يُسوِّغُ بها سطوتَهُ، والناجمَ أيضاً عن عجز النظام

العربي والإسلامي، لا يعني أنه ليست هناك أزمةٌ ثقافيةٌ، وأزمةٌ في الفكر الديني؛ بدليل التعليل الديني والثقافي للمشكلات، وليس لدى الإسلاميين وحسْب؛ بل ولدى القوميين والتقدميين؛ في طرائق فهم العالم ورؤيته.

II

عندما أردتُ التحدث في القسم الأول من هذا البحث عن وجهات النظر العربية الموجودة حول العلاقات بين الأمم والثقافات والجماعات الدينية، وجدتُ نفسي أتحدثُ وحسْب عن علاقة العرب والمسلمين بالغرب. ولا علّةَ لذلك إلا أنّ القراءات العربية للديانات والثقافات غير الغربية في الخمسين عاماً الأخيرة نادرة. فالمثقّفون العرب - والإسلاميون من بينهم على الخصوص - لا يُعنَون أو لم يُعْنَوا إلّا بعلاقاتنا المتأزمة مع الغرب. وحدها الديانةُ اليهوديةُ لقيت بعضَ الاهتمام، بسبب مشكلاتِنا المتفاقمة مع الكيان الصهيوني القائم على أرض فلسطين. لكنْ ليت هذا الاهتمامَ لم يكن! فقد رأيتُ عشرات الكتب العربية عن الدين اليهودي هي في الأصل أُطروحات جامعية أو مقررات أكاديمية، وقد تأكّد لي أنّ العروض التي يزوِّدُنا بها ابن حزم أو القاضي عبد الجبار أو الشهرستاني، تتضمنُ معارفَ ومعلوماتٍ أكثر بكثيرٍ مما تتضمّنُهُ تلك المؤلَّفات الإدانية. وينسحبُ ذلك على الكتب المؤلَّفة عن المسيحية، والتي تغلبُ عليها النزعات الجداليةُ القديمة. ومع ذلك فإنّ اليهودية تبقى في وضعٍ أفضل من الديانات الأخرى التاريخية او المُعاصرة. فليست هناك بحوثٌ جدّيةٌ باللغة العربية - ولو مترجمةً - عن الهندوسية أو البوذية. وعندما حدثت أزمةُ تماثيل الباميان البوذية على يد الطالبان، ما عرف أحدٌ من الذين كتبوا في الصحف العربية شيئاً شافياً عن الدين البوذي، ولا كيف حدث ويحدُثُ أنّ البوذيين أقاموا ويقيمون هذه التماثيل، على الرغم من معارضة بوذا في الأصل لها، كما ذكرتْ وسائلُ الإعلام الغربية. وفي العَقد الأخير من السنين تُرجمت كتبٌ، وألّفت أو تُرجمت بحوثٌ عن الفِرَق الإنجيلية الجديدة التي تدعَمُ الكيان الصهيوني في فلسطين؛ وللأستاذ محمد السماك جهدٌ متميزٌ في هذا المجال؛ لكنني لا أعرفُ دراسةً عربيةً مُعاصرة عن الكنائس البروتستانتية الرئيسية، أو الفِرَق اليهودية المعاصرة يمكنُ الرجوعُ

إليها لفهم خلفيات الأحداث والتحركات الجارية، والتي تورِدُها وسائلُ الإعلام؛ ربما باستثناء موسوعة عبد الوهاب المسيري الجدية التي تختلطُ فيها أيضاً الأيديولوجيا بالتاريخ.

لكنْ، ما علينا! ولنعد إلى الموضوع الذي يعتبره المثقفون العربُ رئيسياً، وهو الصراعُ (أو الحوار؟!) مع الحضارة الغربية. لا أعرفُ دراساتٍ عربيةً نظريةً أو مترجمة إلى العربية في نصف القرن الأخير عن الحضارات وسُنَن قيامها وتطورها وانحطاطها، تتّسمُ بالعرض الموضوعي، أو عرض المعارف والمعلومات المفيدة، باستثناء ما يلي: عروض مدرسية موجزة ضمن كتب فلسفة التاريخ أو المناهج التاريخية المقررة في الجامعات عن نظريتي شبنجلر وتوينبي - وترجمتين غير جيدتين لكتابي شبنجلر وتوينبي (موجز الكتاب وليس الكتاب كلّه)، وكتابات لمالك بن نبي عن الحضارة والمتحد الحضاري الإسلامي/الإفريقي الآسيوي (١٩٥٠ - ١٩٦٢)، وكتاب لقسطنطين زريق صدر عام ١٩٦٤، وثالث لحسين مؤنس صدر عام ١٩٧٧، وترجمة رديئة لكتاب فرنان بروديل عن الحضارات صدرت في التسعينيات. وأعرفُ ستة عشر كتاباً عن المواجهة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، قبل تسعينيات القرن العشرين، لا يشكّل أيٌّ منها دراسةً علميةً لا عن الحضارة الإسلامية ولا عن الحضارة الغربية. ففي العام الذي صدر فيه كتاب زريق (١٩٦٤) وحتى عام (١٩٦٦) صدرت ثلاثة كتبٍ في شتم الحضارة الغربية دونما إمكانٍ لمعرفة أي شيءٍ جديٍ عن هذا العدوّ الهائل الذي نُواجِهُهُ منذ قرنين في حقبة ما يُعرف بالعصور الحديثة! وعندما صدرت مقالة فوكوياما عن «نهاية التاريخ» عام ١٩٩٢، ثم مقالة هنتنغتون عام ١٩٩٣ عن «صراع الحضارات» وانهمك العربُ جميعاً في الردّ عليهما، استبشرتُ خيراً. فقد انصرف المناقشون إلى إنكار نهاية التاريخ، وإنكار عدوانية الإسلام، واتجاهه الأصيل والباقي للحوار والتواصُل. ويرجعُ تفاؤلي آنذاك إلى أنّ الإسلاميين العرب وغيرهم ظلُّوا منذ مطلع الخمسينيات من القرن الماضي يقولون إنّ الصراع بيننا وبين الغرب حضاريٌّ طويلُ الأمد. لذلك اعتبرتُ الذهابَ إلى أنّ حضارتَنا هي حضارةُ تواصُلٍ وحوار هو بمثابة المراجعة النقدية للتوجُّه السابق. بيد أنّ

الحالَ انقلب منذ منتصف التسعينيات وحتى اليوم. فالتواصُلية تُعرضُ بإيجاز وتنصبُّ على المقولات القرآنية وإنسانية الخلفاء الراشدين، ثم تعودُ الإدانةُ للحضارة الأخرى لتحتلَّ الساحة باعتبارها عدواناً، وباعتبارنا ضحايا. وقد أعان على سيطرة هذا التوجُّه إقبال التقدميين العرب على مهاجمة العولمة بطرائق عقائدية تشبهُ طرائق الإسلاميين، واعتبار العولمة هذه جزءًا من الهيمنة الأميركية والغربية على العالم، وعلى العرب بالذات. والطريف أنّ أفضلَ خمسة عروضٍ للحضارة الإسلامية حتى اليوم هي عروضٌ استشراقية؛ كتاب آدم متز الصادر عام ١٩٠١ عن نهضة الإسلام، وكتاب جوزف هِل في العشرينيات عن الحضارة العربية، وكتاب يورغ كريمر في الثلاثينيات عن روح الحضارة العربية (ترجمة عبد الرحمٰن بدوي)، وكتاب مارشال هودجسون في السبعينيات بعنوان: «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية». أمّا الكتابُ السادسُ - حسب رأيي - في هذا المجال فهو لسيّد أمير علي، وهو صادرٌ في ثلاثينيات القرن العشرين[1]. وقد أصدرت مجموعةٌ من الباحثين المصريين، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا سلسلةً جيدةً عن العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي تقع في عدة أجزاء؛ لكنها عن العلاقات الدولية، وليست عن حضارتنا وعلاقاتها بالحضارات الأخرى.

إن المقصود من وراء هذا الإسهاب الوصول إلى أننا لا نملكُ في الفكر العربي والإسلامي المعاصر رؤيةً للعالم؛ لا بالمعنى النظري، ولا بالمعنى الاستراتيجي / السياسي. وإذا شكّل ذلك جانباً من جوانب الأزمة في علاقاتنا بالعالم؛ فإنه من جهةٍ أخرى ينمُّ عن قصور معرفي شديدٍ يقعُ في أصل هذه الأزمة المتفجّرة؛ ويشملُ ذلك الوعْيَ بالعالم، وطرائق التعبير عنه. فالقصورُ المعرفيُّ هو الذي يدفعُ للوقوع في فخ هنتنغتون أو غيره باللجوء إلى الدفاع عن حضارتنا

(١) هناك أربعة كتب قديمةٍ نسبياً، لكنها تستحق الاعتبار؛ أولها حضارة العرب لغوستاف لوبون، وقد تُرجم الكتاب قديماً إلى العربية، وتاريخ التمدن الإسلامي لجورجي زيدان، والإسلام والحضارة العربية لمحمد كردعلي، وسلسلة أحمد أمين فجر الإسلام، وضحى الإسلام، وظهر الإسلام. بيد أنّ هذه الكتب - باستثناء كتاب لوبون - أدنى إلى أن تكون تاريخاً للفكر العربي الإسلامي، وليس للحضارة.

باعتبارها حوارية، وإدانة الأُخرى لأنها غير حوارية. فالحضاراتُ تقومُ بينها علاقاتٌ في المَدَيات الطويلة، فيها الصراع وفيها التواصُلُ والتقابُسُ في الوقت نفسه؛ لكنها ليست فاعلاً حاضراً ومباشراً في التصرفات السياسية والاقتصادية والثقافية؛ وبالتالي لا يمكنُ التعليلُ بها سلباً أو إيجاباً في تصرفات ابن لادن مَثَلاً أو في تصرفات الرئيس بوش وحتّى في التجربة اليابانية، وتجارب شرق آسيا في النهوض الاقتصادي. فقد اهتمّ الاقتصاديون والمثقفون العرب فعلاً بالنهوض الاقتصادي الياباني منذ تسعينيات القرن التاسع عشر. لكنّ البُعْدَ المعرفيَّ الموضوعيَّ ما توافر غالباً. بل كان القصد تارةً الوصول إلى أنّ النهوضَ لا يتطلبُ تخلياً عن التقاليد الدينية والثقافية، كما كان القصدُ طوراً القول إنّ النهوضَ قرارٌ سياسيٌّ وتنظيمي. لكن في الحالتين، كما هو واضح، لا علاقةَ له بمدى عدوانية الغرب، ولا بالصراع أو الحوار بين الحضارات؛ بل برؤية العالَم، ورؤية المصالح فيه ومعه.

ولنَعُدْ إلى المسألة الأكثر مَساساً بعنوان هذه المداخلة: مسألة الرؤية للعلاقات بين الأُمم والثقافات والجماعات الدينية. نحن لا نعرفُ شيئاً تقريباً عن البوذيين والهندوس، كما سبق أن ذكرتُ عندما اعتبرتُ الدينَ عنصراً من عناصر الحضارة أو ركناً من أركانها. كما أنّ علاقاتنا الثقافية والدينية بهذين المجالين سيئة منذ صار الوعيُ الدينيُّ عاملاً فاعلاً في السياسة، وفي العلاقات الدولية. فالدالاي لاما صرَّح تعليقاً على تدمير تمثالي الباميان من جانب طالبان، بأنّ المسيحيين والمسلمين المتدينين أُناسٌ سيئون لأنهم لا يُطيقون الآخرين دينياً حتّى لو كان الآخرون آثاراً وحسْب. والهندوس يهدمون مسجد أيوديا لأنه قام على أنقاض معبدٍ للإله راما، كما أنّ الكشميريين صاروا يقاتلونهم باسم الإسلام. وبالوسع القول إنّ هذه مشكلات عارضة وليست بالضرورة ذات طبيعةٍ دينية. بالوسع القول أيضاً إنّ عدة باحثين إسلاميين كتبوا في السنوات الأخيرة عن إقرار الإسلام للتعددية الثقافية والسياسية. لكنّ هذه النظرات يقلّل من جديتها وجدواها عدة أمور: **أولها** مصائرُ الحوار المسيحي الإسلامي البادئ منذ أكثر من خمسين عاماً. **وثانيها** التطورات الفكرية والسلوكية لدى العرب والمسلمين تُجاه

المسيحيين. **وثالثها** رؤى الإسلاميين ـ المعتدلين على الخصوص ـ لمشكلات الأقليات الإسلامية في العالم، وفي الغرب بالتحديد.

في مجال العلاقات الإسلامية/ المسيحية، والحوار المسيحي الإسلامي ما كانت هناك مراجعةٌ ضمن الجماعة العربية في القرن العشرين للعلاقات مع المسيحيين العرب، والتي كان ينبغي النقاشُ في تجديدها، وفي النظر في عقدٍ جديدٍ لعصرٍ جديد. بل على العكس، جرى الهمسُ أو الإعلانُ دائماً بأنّ هناك شُبهةً في أمانة المسيحيين العرب لمجتمعاتهم التاريخية. وعندما كانت المسيحيةُ العربيةُ تتعرض لضغوطٍ تبشيريةٍ هائلةٍ من جانب المسيحيات الغربية أفظع بكثيرٍ مما تعرض له المسلمون، كان الجهدُ منصباً على مواجهة التبشير والاستشراق بين المسلمين وفي مواجهتهم، دونما حديثٍ أو مساعٍ لإمكانات التضامن والتفاهم على المستويين الوطني والعربي. ولمن لا يعرفُ؛ فإنّ الجدال بين المسيحية والإسلام في العصر الحديث؛ وإن كان قد بدأ في شبه القارة الهندية لمواجهة المسيحية الغربية الزاحفة؛ لكنّ المسلمين انصرفوا منذ **مدرسة المنار** لمجادلة المسيحية العربية واستناداً إلى آليات المجادلة القديمة. وقد بدأت جهودٌ اجتهاديةٌ وتجديديةٌ منذ عصر التنظيمات العثمانية لإحلال مبدأ **المواطنة** محلّ نظام **أهل الذمة** القديم. لكنّ «الصحوة الإسلامية» منذ أربعينيات القرن العشرين جدَّدت الثَنائيات على نظام أهل الذمة، وصولاً إلى تطرف السبعينيات من القرن الماضي والذي أعاد الأمور إلى أجوائها الوسيطة. وقد اجتهد المصريون منذ الثمانينيات لتجاوُز الحركة الهدمية تلك في أطروحاتٍ جادّة؛ لكنها استندت إلى موضوعة «الجماعة الوطنية» التي تصحُّ في مصر لا في غيرها. وعندما أذكُرُ هذا كلّه فليس للقول إن الإسلاميين العربَ الآن لا يقرون مبدأ المواطنة والحرية الدينية؛ بل لأقولَ إنّ الفكرَ الصحويَّ الإسلاميّ ما تقدم بناءً على فكر النهضويين؛ بل إنه نقضه أو حاولَ ذلك. ولستُ أرى طبعاً أنّ الإسلاميين هم وراء تضاؤل أدوار المسيحيين العرب في الثقافة والاجتماع والسياسة والعدد؛ فلذلك أسبابٌ أخرى. لكنْ يبقى أنّ الأصولية الإسلامية أدَّت دوراً سلبياً مُساوقاً في ذلك كلّه حتى لو اقتصرت تأثيراته على تجديد الجداليات القديمة، وعلى استسهال التعرض لحياة

المسيحيين وشعائرهم وحرياتهم الدينية وحِراكهم الاجتماعي.

وللحوار المسيحي/ الإسلامي قصةٌ أخرى. فقد دعتنا إليه نحن المسلمين والمسيحيين العرب الكنائسُ الغربيةُ مطلعَ الخمسينيات. وقد كنا وقتَها متشككين بالدوافع والآليات. وقد زالت الشكوكُ منذ زمن. لكنّ المبادرةَ ما تزالُ بأيدي تلك الكنائس مثل مجلس الكنائس العالمي، ومجلس كنائس الشرق الأوسط، والفاتيكان. وباستثناء معهد الدراسات الدينية في عمّان، لا أعرفُ مؤسَّسةً عربيةً معنيةً بالعلاقات الإسلامية/ المسيحية أو بالحوار الإسلامي/ المسيحي. وفي حين تملكُ الكنائسُ والجامعاتُ الغربيةُ معاهدَ ومراكزَ ومجلّاتٍ للعلاقات وللمعرفة وللحوار مع الإسلام، لا نملكُ نحن المسلمين شيئاً من ذلك حتى الآن.

ولنصلْ إلى المسألة الطريفة والمُحزنة، وذات الدلالة الفاقعة على علاقاتِنا المتردّية بالعالم، وغربتنا عن عالمية الإسلام، وعن التعددية التي أكثرنا الكتابة فيها في العقدين الأخيرين. ففي إفريقيا وآسيا ومنذ الستينيات «حركاتُ تحريرٍ» وحركاتٌ استقلاليةٌ لأقلياتٍ مسلمة في بلدانٍ ذات أكثريات مختلفة. وما استطاع المثقفون المسلمون الوصولَ إلى أُطروحةٍ عقلانيةٍ مصلحيةٍ في هذا الصدد. وتتفجر اليومَ هذه القضيةُ في الفيلبين وفي بورما وتايلاند والشيشان وآسيا الوسطى والقوقاز والصين ومناطق أخرى، وعلى الأخصّ في الهند. وقد كان الحلُّ ممكناً أو متصوَّراً عندما كانت حركاتُ التحرير تلك تحملُ شعاراتٍ وطنيةً أو إثنيةً أو تحررية (من الاستعمار). أما اليوم فإنّ سائر تلك الحركات تتخذ لنفسها شعاراتٍ إسلاميةً تجعلُ مطالبها مستحيلةَ التحقُّق بسبب ردود الفعل الدينية أيضاً من جانب الأكثريات هناك وهنالك. أما المثقفون المسلمون في العالم العربي والإسلامي فلا يفعلون شيئاً غير المطالبة لها بالاستقلال وعلى أساسٍ من الهوية الدينية أو من خصوصية تلك الهوية الدينية التي تتخذ طابعاً قومياً.

وإذا كنا قد أشرنا هنا إلى سوء العلاقة بين الأقليات الإسلامية والأكثريات في بعض البلدان؛ فالأكثر دلالةً على سوء علاقة المسلمين بالآخرين في بلدانهم وفي العالم أوضاع الأقليات غير المسلمة في بلدان الأكثرية الإسلامية مثل

إندونيسيا ونيجيريا والباكستان. ففي نيجيريا أراد بعض المسلمين فجأةً أن يحيوا حسب الشريعة، وما عادوا يطيقون الآخرين في مناطقهم. وفي إندونيسيا تريد الأكثرية الساحقة إزالة الآلاف القليلة من المسيحيين والإحيائيين من الوجود.

بيد أنّ الأكثرَ تعبيراً عمّا أقصِدُهُ من انغلاق الفكر الإسلامي وتأزُّمه وسوء علاقته بالعالم؛ يتمثَّلُ في النظرة الفقهية إلى أوضاع الجاليات الإسلامية في الغربين الأوروبي والأميركي، والتي ضربها تصرف ابن لادن ضربةً كبرى. فقد انصرف الإسلاميون المعتدلون في الثمانينيات إلى إنشاء فرعٍ دراسي سمَّوه «فقه الأقليات المسلمة» لشرعنة إمكان استمرار عيش المسلمين في بلدانٍ غير إسلامية! وهذا هو الغريب ! فالذين يعتبرون وضع تلك الملايين وَضْعَ حرجٍ وضرورة لا نقاشَ معهم باعتبار أنهم يقسمون العالَم إلى فُسطاطين ذكَّرنا بهما أُسامة بن لادن طَوالَ السنتين الماضيتين. الغريبُ هو الإقبالُ على تبرير التعايُش بين المسلمين وغير المسلمين في ظلّ سلطةٍ وقوانين غير إسلامية. لكأنما نحن المسلمين لا نملكُ تجربةً تاريخيةً في العيش مع العالم وفيه، والعالم غير المسلم على الخصوص. ولكأنما نحن في الهند أواخرَ القرن السابع عشر أو في الجزائر عام ١٨٣١، حين كان النقاشُ بين الفقهاء: نُقاتلُ أو نهاجر؟ أو كما لو أنّ الفرنسيين أو الأميركيين هم الذين أرغمونا على الإقامة في ديارهم، أو كأنما هذا النظام العربي أو ذاك يرعى أحكامَ الإسلام بطريقةٍ تجعلُ المسلمين في بريطانيا مضطرين للهجرة إليه لتطبيق تعاليم دينهم؟ ثم كيف أسلم الجاويون والسومطريون، وماذا فعلوا عندما كانوا أقليةً هم والذين دعوهم للإسلام؟ عددُنا في العالم اليوم أكثر من مليار، ونتعاملُ مع أنفسنا ومع العالم كأنما نحن أقليةٌ تريد الانعزالَ والانفصال خوفاً من أن تنقرضَ أو تتهدَّدَ هويتُها !

III

أظهر فُسطاطا أُسامة بن لادن للمرة الألف خلالَ العقد الأخير من القرن العشرين أنّ الفكر الإسلاميَّ والسياسات الإسلامية تُعاني أزمةً طاحنة. إنّ هذا لا يعني أنّ الأميركيين مُحِقُّون، وأنّ الصهاينة محقُّون في الاعتداء على أرضِنا وإنسانِنا ومصالحنا. كما أنّ القلقَ الإسلاميَّ على مدى العالَم لا يمكنُ التسرع في

إدانته أو إنكاره أو الاستخفاف به. لكنّ الوعي الثقافيّ والدينيّ السائدَ في المجالات الثقافية العربية والإسلامية لا يُعينُ على التصدّي للمشكلات الحقيقية في العالم ومعه، فضلاً عن أن يقدّم رؤيةً أو رؤىً ممكنةً للعلاقات بين الأمم والثقافات والأديان الأخرى. نستطيعُ الاستمرار في الشكوى من هجمة العالم علينا. لكنّ ذلك لن يحلّ المأزق، كما لن تحلَّ المأزق أو تُخرجَنَا منه دعواتُ الأصالة والتجدد الذاتي والغزو الثقافي والانعزال أو الانتحار. ففي الإسلام اليومَ تياران لا غير؛ تيار الإسلام التقليدي والرسمي والشعبي - والتيار الإحيائي. والإسلامُ التقليديُّ ذو الرؤوس الرسمية ضعيفٌ وحائرٌ، ولا يُرضي طموحات الشباب. ولذلك فإنّ التيار الإحيائيَّ (بشقّيه الأصولي والسلفي) المعتدلَ أو المتطرف هو الذي يملكُ المُبادرة. وهي مبادرةٌ لها جوانب عشوائيةٌ وانتحاريةٌ نتيجةَ التطورات السياسية والثقافية في العقود الأخيرة. لكنْ باستثناء إسهامات مفكرين أفراد، ليس على الساحة اليوم غير أولئك الإحيائيين. ولستُ أعلمُ تماماً ما يدور في بلدان العالم الإسلامي غير العربية. لكنني أعلمُ أننا نحن العربَ المسلمين - والمثقفين الإحيائيين والأصوليين منا على الخصوص - صرنا بدون أن نقصد، جزءًا من العبء الواقع على أوطاننا وعلى المسلمين، ومشكلةً للعالم أياً يكن الحقُّ في دعاوانا وشكاوانا. لا بد من الخروج من الأصولية العدوانية والعاجزة. ولا بُدَّ من التصدي لها بالإصلاح، إصلاح الفكر الديني، والنهوض الثقافي، وتغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية. ولا بُدَّ أولاً وآخِراً من الدخول في العالم والمشاركة فيه بقوة وإن أبى ذلك علينا المهيمنون.

إنّ الرؤية الانقساميةَ للعالم من صناعة الإحيائية الإسلامية في الأربعينيات والستينيات من القرن الماضي. فقد كان المُرادُ الحفاظ على طهورية الهوية أو استحداث تلك الطهورية. وفي الحرب الباردة ازدادت تلك الطهورية تجذراً، وأعطتها السلفيةُ آلياتِها الفقهية عندما تلاقحت مع الأصولية في سبعينيات القرن العشرين. وبمقتضى هذه النظرة الجديدة صار الجهادُ هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع العالم ليس من أجل الاستيلاء عليه؛ بل من أجل استنقاذ الإيمان من براثن الكفر بالقوة! لكنّ مساوئَ هذه النظرة لا تنحصرُ في وضع المسلمين في مواجهةٍ

مستحيلةٍ مع العالم؛ بل تتعدى ذلك إلى محاصرة المسلمين وشرذمتهم من خلال أطروحة تطبيق الشريعة، والتي تحولت بذلك إلى ما يُشبه القانون، فلا مكان لمفهوم المواطنة في دولة الشريعة لدى الأُصوليين، بل ولا مكان لتوجُّهات أكثرية المسلمين إلّا بالمعنى الذي قصدتْه طالبان، وفي أحسن الأحوال النظام السوداني.

لا بد إذنْ من حركةٍ للإصلاح الديني من ضمن نهوضٍ ثقافيٍ عربيٍ وإسلامي. ولا يعني ذلك الرجوع إلى أطروحة تنويريي أواخر القرن التاسع عشر بحذافيرها، بل البناء على الروحية التي انطلقوا منها باعتبار أننا جزءٌ من هذا العالم، ونريد المشاركة في تقدمه وأمنه وصنع حاضره ومستقبله، ومظلتُنا مقاصدُ الشريعة التي تهبُ مطامحنا ومصالحنا الإنسانية طابعاً أخلاقياً مسؤولاً. وما أدعو إليه هنا ليس سهلاً لا لأنه يتطلبُ شروطاً ثقافيةً ومعرفيةً ووجوه وعيٍ غير متوافرة وحسْب؛ بل إنه صعبٌ لثلاثة أسباب رئيسية: الهيمنة الهاجمة فِعلاً وبالحقّ وبالباطل، والتي تُطيلُ عُمُرَ الأصولية بحملتها عليها وعلينا - وانحياز الولايات المتحدة ضد العرب والمسلمين في فلسطين والعراق والهند، ومواطن أخرى - وصعوبات التغيير السياسي والاقتصادي في العالمين العربي والإسلامي - وهذه أمورٌ التصرف في ظلّها عسيرٌ ومُضْنٍ. فالعدوانية الأميركيةُ والاستبداد الداخليُّ يضيفان عبئاً إلى الأعباء الواقعة على عاتق الذين يريدون التغيير والإصلاح. وقد كانت تلك محنة الإصلاحيين الأوائل، لكنهم تقبلوا الأمر بشجاعةٍ ومسؤولية في الأعمّ الأغلب.

وتحسُنُ في هذا الصدد الإشارة إلى نموذجٍ للصعوبات التي ذكرتُها. فقد دأب صحافيون أميركيون كبار خلال العامين ٢٠٠٢ و٢٠٠٣ على المطالبة بإصلاح البرامج في المدارس الدينية الإسلامية. وزاد الطين بلة أنّ الرئيس جورج بوش تحول أيضاً إلى مفكر تربوي مثل توماس فريدمان ووليم فاف وجيم هوغلاند، وبايبس، وكريمر - فطالب أيضاً بإصلاح التعليم الديني الإسلامي. وهكذا وبسبب هذه الضغوط صارت دعوةُ إعادة النظر في برامج التعليم الديني وغيره وطرائق عرضها للآخر، وصُوَر الآخر الديني والوطني والعالمي فيها، عرضةً للاتهام

بمجاراة الأميركيين في تشويه الإسلام. وهنا يكمن وهمٌ كبير. فالإحيائية الإسلامية الحديثة، وربيبتها الأصولية المعاصرة لم تظهرا ولم تخرجا من المدارس والجامعات الدينية الإسلامية. فأبو الأعلى المودودي (١٩٧٩م) ليس رجلَ دين في الأساس، وكذلك حسن البنّا (١٩٤٩م). وكذلك أيضاً الكوادرُ الرئيسيةُ في «الجماعة الإسلامية» بباكستان، و«الإخوان المسلمين» بمصر. والتنظيمان المتطرفان بمصر (الجهاد الإسلامي، والجماعة الإسلامية) ليس بين قادتهما غير أزهري واحد هو عمر عبد الرحمن، الذي زال تأثيره على تلك الكوادر حوالي العام ١٩٨٧، بسبب تمرد الآخرين في التنظيم عليه تارةً لأنه ضرير، وطوراً لاهتمامه بالتدقيقات الفقهية. وتنظيم القاعدة زعيمه ابن لادن وهو خريج كلية التجارة أو إدارة الأعمال، وزميلاه في زعامة التنظيم أحدهما طبيب (الظواهري)، والآخر ضابط سابق (محمد عاطف). فالإحيائيون المتحولون إلى أصوليين متشددين ثائرون في الأساس على الغرب والتغريب، وعلى التقليد (إسلام المعاهد الدينية)، وعلى الإصلاحية الإسلامية (التي اعتبروها متغربة). والطالبان ليسوا أصوليين، وإنما هم شبابٌ ذوو ثقافة دينية تقليدية، وقد أزعجهم ما جرى لبلادهم على يد الروس والمجاهدين (الأصوليين) على حدٍ سواء. وقد نظمتهم وسلّحتهم وربما قاتلت بالنيابة عنهم الأجهزة الباكستانية، ثم استمرأ كبارُهُم السلطة، وأكل رؤوسهم ابن لادن فيما بعد، لأنهم بسبب جمودهم ما كانوا يملكون رؤيةً ولا خبرةً إذ إنهم لا يعرفون العالم المعاصر. وهكذا فإنهم انهاروا بسرعةٍ عندما توقفت باكستان عن مساعدتهم، وأقفلت حدودَها معهم. أما الأصوليون الحقيقيون فإنهم يعرفون العالَم المعاصر ويكرهونه ويريدون تدميره. وقد استطاعوا اجتذاب بعض شباب المعاهد الدينية لأنهم ثائرون معارضون. فالتعليم الديني الأساسي والجامعي لا يشكو في الأساس من الأصولية، بل من الرتابة والتقليدية. هكذا مدارس طالبان وغير طالبان في العالمين العربي والإسلامي. وتأثيرات النزعات الإحيائية والأصولية والسلفية على هذه المناهج لا تأتي غالباً من المادَّة المعروضة؛ بل من مناهج وطرائق فهمها وتأويلها. فعندما كنا ندرُسُ مادة الفقه في الأزهر في الستينيات، كانوا يُقرئوننا نصوصاً فقهيةً قديمةً عن أحكام أهل الذمة وعن الجهاد. لكنّ شيخنا محمد أبو زهرة كان يعتبر نظام

أهل الذمّة كلّه نظاماً تاريخياً مضى وانقضى، فيدرّسنا إياه معلّقاً بأنّ هذا الباب في كتب الفقه صار مثل باب أحكام الرق التي مضت وانقضت. ولذلك فقد كان يشجّعُنا على المقارنة بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم المختلفة للتأكيد على التاريخية والانقضاء. وكذا فيما يتعلّقُ بدار الإسلام ودار الحرب. وتمثل تأثير الأصولية السلفية في حقبة الجمود العقائدي في العقود الأخيرة وبحجة التأصيل بتحويل الموروث الفقهي إلى حكمٍ يُضاهي في ثباتِهِ النصَّ القرآنيَّ المُحْكَم. ويصبحُ الأمر الأخطر في مباحث أصولَ الدين. فقد كان شيوخُنا بالأزهر ـ باستثناء واحدٍ منهم ـ ينظرون إلى قضية الذات والصفات بين المعتزلة والأشاعرة على أنها جزءٌ من تاريخ الفكر في علم الكلام القديم. أما اليوم فيترتب على القول بهذا الرأي أو ذاك حكمٌ بالولاء أو البراء والكفر أو الإيمان لدى السلفيين المتشددين. وقد كان السلفيون والأحباش يتقاذفون بهذه التُهم على اليافطات في شوارع بيروت خلال الحرب الأهلية في لبنان.

إنني أرى أنّ هذه الأمورَ كلَّها تتعلَّقُ بشكلٍ أو بآخر وبدرجةٍ أو بأخرى برؤية العالم، أي بعلائقنا به، ومصالحنا معه، ودورنا فيه. ويقتضينا ذلك عملاً معرفياً دؤوباً، ومتابعةً مصمِّمةً ومتبصِّرة، ونزوعاً نقدياً مسؤولاً، ونظراً للأمة ومصائرها ومستقبلها. والأمر صعبٌ صعبٌ بسبب اليأس والإحباط ونزعة الهروب إلى الأمام، والافتراق الهائل بين الواقع والطموح، والعجز عن التغيير. لكنّ الرهان يبقى على قدرات النُخَب على التجدد، وإرادتها المشتركة في صنع مستقبلٍ آخر.

من الاختلاف إلى الصراع:

الخطابات العربية والأميركية
بعد ١١ أيلول/ سبتمبر

أولاً: الخطاب الأميركي القديم والجديد

عام ١٩٩٨ صدر بالإنجليزية والعربية كتاب فواز جرجس بعنوان: «أميركا والإسلام السياسي: صراع الحضارات أم صراع المصالح»؟ كتاب جرجس يَقُصُّ القصةَ كلَّها منذ الثورة الإسلامية في إيران، وإلى مقتل الرئيس السادات، والمشهد الأفغاني وصولاً إلى الخطاب غير المكتمل حول الإسلام السياسي لإدارة الرئيس كلينتون حوالي منتصف التسعينيات. ومع أنَّ الكتاب صدر عام ١٩٩٨ أي بعد تكوين أُسامة بن لادن وأيمن الظواهري للجبهة العالمية لمجاهدة اليهود والصليبيين؛ فإنّ رأْيَ جرجس لم يتغير: الصراعُ صراعُ مصالح وليس صراعَ ديانات، والإسلام ليس الخطَرَ الأخضرَ الجديد بعد انقضاء الحرب الباردة. بيد أنّ فواز جرجس، كما لم يهتمّ كثيراً لتهديدات أُسامة بن لادن، فكذلك لم يهتمّ لوجهة نظر هنتنغتون واليمين الأميركي الجديد حول «صراع الحضارات» والدور الجديد الذي أُعطي للإسلام في هذه المقولة المطروحة منذ العام ١٩٩٣. والواقع أنّ هذا ليس خطأً فواز جرجس، ولا خطأ الدارسين الآخَرين للسياسات الأميركية في الشرق الأوسط. فقد جرت العادة ـ حتى من جانب سياسيين وواضعي سياساتٍ كبار مثل هنري كيسنجر على اعتبار أنّ الهدفَ الرئيسيَّ للسياسة الأميركية في الشرق الأوسط بالذات ينبغي أن يبقى: الاستقرار الذي يحفظ المصالح الكبرى، والتعامل مع سائر الأطراف بطريقةٍ تحفظ تلك المصالح التي تتركّز حول أربعة أمور: النفط، وأمن إسرائيل، والممرات الاستراتيجية، والحدود. والجديد الجديد في سياسة الإدارة الأميركية بعد انتخاب الرئيس جورج بوش الابن ـ وهو ما لم يكن بوُسع أحدٍ من الدارسين أو الاستراتيجيين التنبؤ به ـ أنّ الإدارة الحالية لا تربطُ سياساتها بحفظ المصالح بل **بالمبادىء** ثم إنها لا تربط المصالح المبدئية باعتباراتٍ أُخرى أياً كانت كالاستقرار وغيره. وهذا الرأي هو رأي غراهام فوللر،

أحد كبار موظفي وكالة المخابرات المركزية الأميركية سابقاً، وصار الآن رأي أكثر المراقبين الموضوعيين بعد التعرف الدقيق على المحافظين الجدد، وانكشاف دورهم الفائق الأهمية في السياسة الخارجية الاميركية.

بيد أنَّ الأمر الآخَرَ والأهمَّ لاتصاله بموضوع هذه المُداخلة مباشرةً؛ هو الفصل لدى سائر الدارسين والاستراتيجيين بين العقائد والأُطروحات الثقافية الشاملة من جهة، والسياسات من جهةٍ ثانية. فمجيء رونالد ريغن للسلطة عنى صعوداً لليمين الجديد الديني والثقافي والسياسي؛ لكنّ أحداً ما ربط السياسات العملية لإدارته أو إدارة بوش الأب بجيري فولويل أو روبرتسون أو بيرل وولفويتز وعجمي وبرنارد لويس، وسائر أقطاب اليمين الديني والثقافي، بسبب الفكرة السائدة القائلة بأنّ السياسات تخضع في النهاية لاعتباراتٍ براغماتية وعملية تُعدِّلُ أو تخفّف كثيراً من النزعات العَقَدية الكامنة وراءها. وقد اختلف الأمرُ من هذه الناحية أيضاً في عهد إدارة بوش الابن. فاليمين الديني والثقافي أو العقائدي هو في الإدارة، أي في السلطة الآن، وليس فقط وراءها أو يمارسُ ضغوطاً عليها تختلف تأثيراتُها من حالةٍ لحالة. وهذا الرأي هو رأي بول كروغمان، أستاذ الاقتصاد السياسي المعروف، في عشرات المقالات التي ما يزال ينشرها بصحيفة نيويورك تايمز. كما أنّ هذا هو رأي جوزف ستغلتز ـ الحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد ـ في كتابين صدرا له ثانيهما قبل ثلاثة أشهر[1]. يقول كروغمان إنّ في أميركا وأوروبا على حدٍ سواء فئات غاضبة ليس لأسبابٍ اقتصادية؛ بل لاعتباراتٍ ثقافيةٍ وأخلاقية تتصل بصورتها عن العالم المثالي، الذي تعتبر أنه كان سائداً حتى منتصف القرن العشرين في الغرب كلّه. وهناك مشتركاتٌ بين هذه الفئات الغاضبة في أوروبا وأميركا في صورتها عن العالم التقليدي، وصورتها عن العالم الحالي الفاسد، وطرائق إصلاحه. والمشترك الآخَر أنها أقلياتٌ ليست منظّمة بالطرائق الحزبية المتعارَف عليها؛ لكنّ بينها تناغُماً عميقاً وسط الأخطار التي تعتقد أنها تتهدَّدُ عالَمَها، والتي أوشكت أن تسيطر عليه وتُلْغِيَهُ كلياً. لكنّ الفارق الرئيسيَّ بين اليمين الأوروبي مثل Le Pen والأميركي أنّ الأول الأوروبي

(١) Globalization and its Discontents (2002). The Roaring Nineties (2003).

هو خارج السياق العامّ، ولن يستطيع الوصولَ للسلطة مهما جَمَعَ من ناخبين. أما اليمين الأميركيُّ فقد صار جزءًا من الـ Main Stream أو التيار الرئيسي وهو الآن في السلطة، وتشمل الفئة الأولى منه ذات الشعبية العريضة مختلف فئات الإنجيليين الجدد، والمولودين ثانية ـ والأخرى النخبوية أولئك الذين يُعرفون باسم المحافظين الجدد.

هناك رأيان إذن في الخطاب والممارسات الأميركية الحالية في منطقتنا وفي العالم. **الرأي الأول** يقول إنه خطابُ اليمين وممارساتُهُ منذ أواسط الثمانينيات. **والرأي الآخر** يقول إنه كان جزءًا من السلطة فعلاً منذ أيام ريغن؛ لكنه الآن وبعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر يملك الجزءَ الرئيسيَّ من القرار تُجاه منطقتنا على الأقلّ.

لكنْ أياً يكن تاريخُ وصوله أو مشاركته في صُنع القرار تُجاه العالمين العربي والإسلامي؛ سأُحاولُ بإيجاز قراءةَ وقائع الخطاب بعد ١١ أيلول/ سبتمبر تبعاً لوروده في وسائل الإعلام، والاستشهادات، والجدالات. بعد ١١ أيلول/سبتمبر تتكرر عند الحديث عن الإسلام والعرب عدة أسماء مع ذكر أُطروحاتها وهي بالتحديد: هنتنغتون وبرنارد لويس وغلنر، وبدرجةٍ أقلّ جوديت ميللر وبسام طيبي وفؤاد عجمي ومارتن كريمر ودانييل بايبس وستيفن أيمرسون وباري روبن. والمُلاحَظُ أنه فيما عدا برنارد لويس ومارتن كريمر ـ وهما مستشرقان بالمعنى المتعارَف عليه للاستشراق ـ؛ فإنَّ الآخرين (باستثناء غلنر) هم من أساتذة دراسات الشرق الأوسط، أو العلوم السياسية. أمّا غلنر، المتوفَّى قبل سنين قليلة، فهو أنتروبولوجيٌّ مشهورٌ له دراساتٌ عن مصر والمغرب وطبائع الإسلام والشرق الأوسط. ووجهةُ نظرِه أنّ الإسلامَ يملك جوهراً ثابتاً تتوالى عليه الدهور فيتغير المظهرُ دون الجوهر. ومعنى ذلك أنّ الأصوليةَ أصيلةٌ فيه؛ وفي ظروف الأزمات تعودُ للظهور والسواد باعتبارها الجزءَ الأصيلَ من ماهيته. بيد أنّ برنارد لويس هو الذي يتكرر ظهورُهُ أكثر في وسائل الإعلام، كما أنّ آراءَهُ أكثر وروداً في سائر المناسبات؛ بما في ذلك كتابات هنتغتون. ومقاربتُهُ للإسلام بعكس مقاربة غلنر من الناحية المنهجية. فهو يتبع المنهج التاريخاني المعروف عن الاستشراق

التقليدي. بيد أنه ينتهي لنفس النتيجة. فللإسلام عبر تاريخه عنده آليات وميكانيزمات صارت معروفة. وقد ظهرت إبّان حِقَب المجد والقوة. وقد عانى المسلمون من تراجُع وهزائم طوال أكثر من قرنين. ثم عجزوا عن دخول الحداثة باستثناءاتٍ قليلةٍ (تركيا مثلاً). ولهذا يتنازعهم شعوران: الإعجاب بالغرب، والحقد عليه بسبب تقدُّمه وتخلُّفهم. ولذلك فإنّ الأصولية الحالية المُعادية للغرب وللولايات المتحدة بالذات هي جزءٌ من حالة الغضب والخيبة والاستعصاء على تقبُّل قيم الحداثة والديمقراطية. وعلى برنارد لويس اعتمد هنتغنتون في رؤيته للإسلام، باعتباره المُواجِهَ الرئيسيَّ اليومَ للحضارة الغربية.

بعد هؤلاء الثلاثة يأتي السبعة الآخرون الذي ذكرتُهم. وأولئك يتراوحون في تعليل الخصومة العربية والإسلامية مع أميركا بين لويس وغلنر، ويزاوجون بينهما أحياناً في التعليل. ولهؤلاء جميعاً تاريخٌ مع دراسة العرب والمسلمين قبل ١١ أيلول/ سبتمبر؛ لكنهم صاروا مراجعَ معتمدة بعدها. ولا يعني هذا أنه ليس هناك آخرون ممن يحاولون تعديلَ الصورة بعض الشيء. والتعديليون أو المعتدلون هم الذين هاجمهم مارتن كريمر في كتيِّبٍ صدر قبل عامين بعنوان: «برجٌ عاجيٌّ على رمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في أميركا». وقد ذكر في ذاك الكتيِّب الإداني كلاً من ريتشارد بوليت (من جامعة كولومبيا) وأسبوزيتو (من جامعة جورجتاون)، وإدوارد سعيد (من كولومبيا أيضاً). بيد أنّ الخطَّ الذي يتّبعُهُ أمثال بوليت وأسبوزيتو وكارين أرمسترونغ بعد ١١ أيلول/سبتمبر تعدَّل بعضَ الشيء أيضاً. كانوا يقولون إنّ الإسلامَ دينٌ عالميٌّ عظيم، وحضارة كبرى. أما الآن فيقولون إنّ الإسلام ممتاز؛ لكنّ المسلمين قسمان: معتدلون ومتطرفون. وقد اختطف المتطرفون الإسلامَ، وعلى المعتدلين استعادتُه. وهذا الخطّ أو هذه الفكرة هي التي عبَّر عنها المفكرون الأميركيون الستون في رسالتهم إلى المسلمين في ١٢ شباط/ فبراير ٢٠٠٢ عندما دعوا المسلمين المعتدلين لمشاركتهم في الحرب على المتطرفين المسلمين، إنقاذاً للإسلام، ولأنفسهم، وللقيم الحضارية والإنسانية[1].

(١) سأعود لمناقشة رسالة المثقفين الأميركيين والرد عليها في الفصل التالي.

ثانياً: الخطاب الإسلامي القديم والجديد

على مشارف النصف الثاني من القرن العشرين، كانت ثلاثة تياراتٍ تشغل فضاءَ التفكير في البلاد العربية على الخصوص، بعد أن نضجت وتمايزت خلال العقود الخمسة الأولى من القرن المنقضي. تيار التقليد الإسلامي، إسلام المذاهب التاريخية، والطُرُق الصوفية، والتجربة العريقة والمتفاوتة مع الدولة أو الدول السلطانية والوطنية. وتيار الإصلاح والتجديد الذي حمل مشروعاً للتغيير والتقدم باستلهام روح الإسلام، والتطلع للنموذج الغربي. وتيار الإحياء الإسلامي الطهوري، الذي حكمته إشكاليةُ حفظ الهوية وتطهيرها من خُرافية التقاليد، ورِجْس الغرب. وعلى الرغم من اختلاف النموذج المرجعي، والأهداف بين الإصلاحيين والإحيائيين؛ فقد اشتركوا في الهجوم على التقليد الذي اعتبروه متخلفاً وأسطورياً ومُمالئاً للسلطات على أنواعها. ومع نشوب الحرب الباردة العربية (١٩٥٨ ـ ١٩٦٨) ـ حسب تعبير مالكولم كير ـ على هامش الحرب الباردة بين الجبارين ازدادت راديكالية التنويريين والإحيائيين على حدٍ سواء، فتصادم الفريقان على أرض التقليد الذي تضاءلت قُدُراتُهُ الثقافية وما وجدتْ نُخَبُهُ غير السلطات ملجأً؛ في حين تحطَّم الإصلاحيون لانفجار التنوير يساراً أو يميناً. وما بقي في الميدان، وفي عيون الجمهور وبعض أطراف الحرب الباردة غير الإحيائيين، الذين تعملقت في أدبياتهم الخصوصياتُ العقائدية والثقافية الصِدامية، الجاذبة لفئاتٍ من الشباب من جهة، والمُعينة على التوظيف والاستنصار والتحشيد من جانبٍ آخر.

خاض الإحيائيون الإسلاميون الحربَ الباردةَ بخلفيةٍ ثقافيةٍ تعتمد القطائع والولاءَ والبَراء والخصوصيات المؤوَّلة تأويلاً تنابُذياً. وما بدا ضعفُ تلك الأطروحات آنذاك لأنّ الحربَ الباردةَ كانتَ حاميةً وغلبت فيها قعقعة السلاح التي تتطلب روحاً نضالياً، وليس أُفقاً ثقافياً أو سياسياً مفتوحاً. لكنّ الحربَ كانت محسومةَ النتائج. فحلفاؤهم في الصراع الداخلي في بلدان الوطن العربي، كانوا أعداءَهم في المجال العالمي، وفي الصراع الثقافي.

.. وفاجأهُمُ الغربُ بعد انتهاء الحرب الباردة بالعداء السياسي والثقافي

فترددوا بين القول بحوارية الإسلام أو الحضارة الإسلامية، ونضالية أو جهادية المسلمين. وما كان يمكن للحوار الحضاري أن يسود أياً يكن الرأي في صحة مفهومه؛ إذ إنّ الإحيائيين كانوا يملكون ميراثاً من العداء للغرب والتغريب والغزو الثقافي يمتد على مساحة أكثر من خمسين عاماً. ثم حسم الأميركيون أمرهم حوالي العام ١٩٩٥ بالاتجاه لمناضلتهم، فتوقف أكثرُ الحديث عن حوارية الإسلام في مواجهة صدام الحضارات، ليقول الفريقُ الأكثر راديكاليةً من بينهم بالجبهة العالمية ضد اليهود والصليبيين ثم بالفسطاطين.

ثالثاً: الأصول والنتائج

يقول الأنثروبولوجي الأميركي D. Redfield إنّ الدارسين الأميركيين سواءٌ أكانوا من المؤرخين أو من أساتذة العلوم السياسية يميلون لتعليل الظواهر تعليلاً ثقافياً. وهو يُرجِعُ ذلك إلى الأصول الدينية والإثنية والذهنية للرواد الأوائل، والارتباط البالغ التعقيد بالدولة الأميركية الأولى من جهة، أي التنظيم السياسي الفضفاض، وعلاقة الدولة وجماعاتها بالآخَر أو الآخرين. فقد كان الرواد الأوائل، أو كانت نخبةٌ منهم ذات توجهاتٍ دينية متشدّدة، واعتبرت أرض هجرتها: صهيون الجديدة. وقد اعتبرت نفسها صاحبة رسالةٍ تُجاه أرض النبوة البكر هذه، وتجاه العالم فيما بعد. وما تزعزع هذا الوعي التبشيري حتى بعد نشوب الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. وعندما ازدادت الدولةُ الفيدرالية قوةً بعد تلك الحرب، حملت معها تلك الموروثات الثقافية باعتبارها رموزاً وثوابت في رؤيتها الاستراتيجية للخارج الصديق والعدوّ.

كتب ردفيلد دراستَهُ هذه، في ظلّ حرب فيتنام. وقد تعرضت وقتَها لانتقاداتٍ من عدة جهات. فكان هناك مَنْ قال إنّ مفتاح فهم علاقة الإمبراطوريات بالخارج هو الدولةُ نفسُها، أي البنيةُ السياسية، وليس الثقافة؛ في عصور ما قبل عصر القوميات. وهي تميلُ إلى استلحاق الخارج أو استيعابه، بينما تحوّلت الدولةُ في عصر القوميات إلى نابذٍ وطاردٍ أو مهمِّشٍ وفي الداخل والخارج. وحسْب وجهة النظر هذه؛ فإنّ الدولة القومية الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية احتفظت ببعض السمات الإمبراطورية في مجال السعْي لتوحيد

السوق، والهيمنة السياسية؛ بينما اتخذت سِماتٍ قوميةً ذات طبيعة ثقافية إلى حدٍ ما في مجالات الاندماج الداخلي، وأنماط العيش، والتفكير.

لكن، أياً تكن صحةُ مقاربة ردفيلد أو معقولية توجهات نقّادها؛ فإنّ الذي يمكن قولُهُ إنّ أطروحتي فوكوياما عن «نهاية التاريخ»، وهنتنغتون عن «صراع الحضارات» أو صدامها، هما أطروحتان تعتمدان التأصيل الثقافي؛ وإن تكن أهدافُهُما سياسةً واستراتيجية. بالنسبة لهما كانت الحربُ الباردةُ تجربةً هائلة الآثار. فانتصار الولايات المتحدة في الحرب الباردة ما غيَّر العالَم وحسْب؛ بل غيَّر الولايات المتحدة والغربَ أيضاً. وفوكوياما ذو الأصول الآسيوية، رأى أنّ انتهاء الحرب الباردة، يعني اتجاهاً غلّاباً للتوحُّد على المستوى العالَمي، وفي ظلّ القيم الليبرالية ذات النزعة الإنسانية الشاسعة. فالنموذج الأميركي (والأوروبي) الذي انتصر في الحرب الباردة، هو نموذجُ العالم كله. وجيوب المقاومة الباقية قليلةٌ وضئيلة التأثير. أمّا صمويل هنتنغتون، اليمينيُّ الوُسبي، فقد رأى في الصراع مع الاتحاد السوفياتي، صراعاً داخل الثقافة الغربية بمعنىً من المعاني؛ ولذلك اتخذ سِماتٍ سياسيةً واقتصاديةً وأيديولوجية وعسكرية. أمّا الآن؛ وقد انتهى الصراع الغربي/ الغربي؛ فإنّ النزاعات تعودُ لطبيعتِها الأصلية بما هي صراعاتٌ بين مجالاتٍ حضارية أو بين حضاراتٍ وثقافات. لكنه بعد هذه المقدمة الثقافوية عاد لاقتراح سياساتٍ استراتيجيةٍ إذا صحَّ التعبير، حسب قُرب الثقافات الأُخرى أو بُعدها مما اعتبره ثقافةً غربية ـ وهنا رأى أنّ هناك تحديين ثقافيين استراتيجيين للغرب: المتَّحد الثقافي أو الحضاري الكونفوشيوسي/ البوذي، والمتحد الثقافي الإسلامي. وقد رجَّح إمكانَ التلاؤم أو المُسالمة مع المتَّحد الأول، والتصارُع أو الصِدام مع الثاني؛ الذي رأى أنه يملكُ تخوماً دموية.

وهنا هبّت العاصفةُ التي لم تهدأ بعد، لدى المسلمين، والعرب على الخصوص، والذين كانوا يخرجون لتوّهم من تحت رمال عاصفة الصحراء، ووطأة دماء أطفال الحجارة، ليدخلوا في مفاوضات مدريد، والحروب الأهلية وغير الأهلية في الجزائر وأفغانستان والبوسنة والشيشان وكوسوفو.

حلفُ الإطلسي الذي انتصر في الحرب الباردة، اعتبر يمينيوه الانتصارَ ثقافياً وحضارياً إضافةً للمكاسب السياسية والاقتصادية.

والعربُ المجرَّدون من كلّ شيءٍ رأوا أنّ عليهم خوضَ المعركة الفاصلة في الثقافة والدين بعد أن تجاوز العدوانُ عليهم كلَّ حد. كانت الهجمة في الحقيقة عسكريةً وسياسيةً واقتصاديةً، لكنهم اندفعوا للردّ ثقافياً للعجز في المجالات الأُخرى، ولأنهم اعتبروا أنهم أقوى هنا منهم هناك وهنالك.

في ندوةٍ بالمعهد الألماني للأبحاث الشرقية ببيروت، منتصف شهر آذار/ مارس ٢٠٠٢، شارك فيها رؤساء معاهدَ بحثيةٍ غربيةٍ في البلاد العربية، طرح السؤالُ التالي: كيف يمكنُ للباحثين الغربيين، وللمؤسَّسات العلمية الغربية، الإسهامُ في حوار الثقافات، أو في التواصُل بين الغرب والإسلام؟ وتباينت وجهاتُ النظر في جدوى السؤال، ثم في ملاءمته. والواقعُ أنّ سؤالَ الحوار هو مثل سؤال الصراع بين الثقافات والحضارات. فالثقافاتُ لا تتحاورُ ولا تتصارعُ؛ وإنما يتصارعُ الأفراد أو يتحاورون، وتتصارع الدولُ أو تتواصل. إنّ الثقافات ليست عناصرَ فاعلةً في الأحداث، وإنما تحضُرُ وتؤثّر وتتأثّر في المَدَيات الطويلة. نستطيعُ أن ندرُس العلاقات بين الحضارات الصينية والأوروبية والإسلامية في العصور الوسطى مَثَلاً فنصل إلى ترجيح طابع لها خلال حقبة معينة؛ أمّا أن نبحث في هذا الحدث أو ذاك عن العنصر الثّقافي؛ فيبدو أمراً عسيراً أو مستعصياً. فالمشكلات بيننا وبين الولايات المتحدة مَثَلاً هي مُشكلاتٌ سياسيةٌ واقتصاديةٌ واستراتيجيةٌ، وليست مشكلاتٍ ثقافية. وأُسامة بن لادن نفسه الذي تحدَّث عن الجبهة العالمية، وعن الفسطاطين للإيمان والكفر؛ عاد فذكر سببين لهجومه على الولايات المتحدة، كلاهما سياسي: تعطيل القرارات الدولية، والعدوان على الشعبين الفلسطيني والعراقي.

وإذا كان هنتنغتون، المنتمي إلى اليمين الجديد الصراعي، يتحدث عن صدام حضاري، استناداً إلى كتابات برنارد لويس وكريمر وغيرهما عن الإسلام؛ فإنّ هناك أميركيين كثيرين لا يرون الرأيَ نفسَه. أما نحن فإننا لا نستطيع القول بالصراع أو بالانفصال أو بالتجدد الذاتي اليوم؛ ذلك أنّ الثقافة الغربية هي ثقافةُ

العالَم المُعاصر، والمشكلةُ معها مشكلةٌ مع العالَم والعصر، وخروجٌ من التاريخ ومن الحاضر. وهناك مشكلاتٌ كبيرةٌ وكثيرةٌ مع الأميركيين وغيرهم، لكنها مشكلاتٌ لا تُحلُّ إلّا بالسياسة، ومن ضمن التحالفات والتوازُنات والمشاركة الجدية. والقولُ إنها مشكلاتٌ ثقافيةٌ يعني أنها ليست قابلةً للحلّ. كما يعني أنّ الثقافة الأقوى هي التي تسودُ وستظلُّ سائدة.

بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ ازدادت المقاربات السلبية للعرب والإسلام من جانب النخب الثقافية والسياسية الأميركية والأوروبية، ومن منطلقاتٍ ثقافية. واستُخدم الاستشراقان الأنثروبولوجي والتاريخاني، واللذان سادا في العقود الثلاثة الأخيرة، بكثافة. والأسماءُ المُشاركة كلُّها معروفةٌ من قبل؛ بيد أنّ الجديدَ فيها ثلاثة أمور: استخدام السياسيين والاستراتيجيين للاستشراق الجديد هذا كما فعل هنتنغتون من قبل، وشيوع الأطروحات الاستشراقية الأصالية في وسائل الإعلام، وتبني بعض تلك الأفكار من جانب الإدارة الأميركية وبعض الأوروبيين في خطابهم أو خطاباتهم للعرب والمسلمين.

بالنسبة للاستشراق التاريخاني والأنثروبولوجي استُخدم - كما سبق القول - كلٌّ من برنارد لويس وغلنر بكثافة. وبرنارد لويس وصل بعد خمسين سنةً من الكتابة في التاريخ والفكر الإسلامي إلى أنّ التجربة الإسلامية كانت مخيبةً للآمال باستثناء العثمانيين؛ الذين أحسن مصطفى كمال صنعاً على أيّ حال بإنهائهم، وفَشلَ العربُ لأنهم لم يكونوا حاسمين في القطع مع الإسلام. وغلنر - كما نعْرف - يرى أنّ الإسلام يملك أصلاً أو جوهراً ثابتاً؛ وعلى هذا الأساس فسَّر ظهورَ السلفية الطهورية في الجزائر في وقتٍ مبكّر.

أمّا وسائلُ الإعلام فقد لجأت في أحاديثها عن طبائع الإسلام، وأصول فكر ابن لادن إلى الاستشراق الجديد في العقود الثلاثة الأخيرة؛ فلم يَعُدْ غريباً أن تنشر صحيفةٌ يوميةٌ أميركيةٌ أو إسرائيليةٌ مقالةً في نقد القرآن، وأنه يتضمَّنُ نصوصاً تفرضُ على المؤمنين به مُعاداة كلّ الآخرين، أو أنّ المسلمين هم بين التقليدية والأصولية، ولا مخرجَ لهم للحداثة إلّا بالخروج من الإسلام كلّه.

وقد تبنّت الإدارة الأميركية الأفكار التي عرضها توماس فريدمان أخذاً عن برنارد لويس وفؤاد عجمي وبسّام طيبي في ضرورة تحديث برامج المدارس الدينية الإسلامية حتى لا تظلَّ تُخرّج أُصوليين !

وما سُرَّ فريدمان ولا مارتن كريمر بفكرة رئيس الوزراء البريطاني المستَمَدَّة من كارين أرمسترونغ حول العودة لإسلام الـ Main Stream أو إسلام الاتجاه الرئيسي؛ وهو يعني به الإسلام التقليدي المعتدل. فهم يَرَونَ ـ كما يرى غلنر ـ أنّ الأصولية تقعُ في قلب وجوهر هذا الإسلام؛ الذي لا بُدَّ من التخلُّص منه كلّه وإن تحت مصطلحاتٍ أُخرى !

فأين تلوحُ إذن معابرُ التغيير؟

بدأت الأجواءُ تهدأُ في الوسط الأكاديمي الأميركي؛ لكنّ المقاربات الثقافية ما تزال غالبة. وهي تدورُ على محورين: محور إثبات أنّ العِلّة في بعض المسلمين لا في الإسلام، ومحور البرهنة على أنّ غالبية المسلمين (وبخاصةٍ في المدى الآسيوي) هم من المعتدلين. وفي الوقت نفسه مطالبة العرب والمسلمين بالتحدث إلى الأميركيين عن أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، وإدانة ذلك بما لا يدع مجالاً للشكّ.

أمّا في المجال العربي فما حدث بحثٌ عميقٌ في ظاهرة الأُصولية في مجالنا الثقافي والسياسي. وما تزالُ مواريثُ حرب الخليج الثانية قويةً، وأُضيف إليها الغزو الأميركي المدمّر للعراق في آذار/ مارس ونيسان/ أبريل من العام ٢٠٠٣، وقد أحدثت الحربان تحالُفاً من نوعٍ ما بين الإحيائيين الساخطين على الغرب كلّه منذ أكثر من خمسين عاماً، واليساريين الساخطين على العولمة التي يعتبرونها هيمنةً أميركية.

بيد أنّ هناك أوساطاً عربيةً سياسيةً وثقافيةً تدعو للحديث مع الأميركيين والأوروبيين في المسائل السياسية والاقتصادية كما يفعلُ العالَمُ كلُّه، واعتماد التواصُل والحوار في سائر المسائل لتحديد المشكلات الحقيقية والتشاور بشأنها.

والواقع أنّ الواعدَ يكمُنُ في هذه الناحية بالذات: ناحية الخروج من

الثقافوية العقائدية، والدخول في حوارٍ حول القضايا الحقيقية التي ترتكزُ سياسياً على المصالح، وثقافياً على النسْبية والتعددية والحرية، والقيم العالمية المعاصرة، بعيداً عن التمثيلية الثقافية، والمسؤولية الجماعية، والعقيدة السياسية أو الأيديولوجية التي تريد أن تفرض نفسَها على عقيدةٍ أخرى.

والطريفُ هنا أنه في حين يُصرّ برنارد لويس وفريدمان على ضرورات الإصلاح الثقافي الإسلامي؛ فإنّ هنتنغتون وهنري كيسنجر يريان الحلَّ بعد ١١ أيلول/ سبتمبر في الحوار السياسي والاقتصادي.

يقول الفيلسوف النمساوي غادامر ـ الذي توفّي قبل ثلاث سنوات عن عمرٍ ناهز المائة عام ـ رداً على دلتاي، صاحب النظرية المعروفة حول «رؤية العالم»: «صحيحٌ أنّ الوعي يملكُ مقوماتٍ ثقافيةً بارزة. لكنّ التغيير لا يتمُّ في الوعي، بل في الواقع، وهو سياسيٌّ واجتماعيٌّ وفردي». بيد أنَّ الأمر «يتوقفُ في النهاية ـ كما يقول غادامر أيضاً ـ على مفهومنا للثقافة والوعي».

تشكّل الثقافات إذن مجموعةً أو منظومةً من الأعراف والنصوص والتقاليد والرموز المتّسمة بثباتٍ نسْبي. بيد أنّ ردات الفعل على الأحداث والوقائع، والقرارات المتّخذة نتيجةً لذلك تتمُّ في الوعي، وليس في الثقافة، التي لا تتحول عنصراً فاعلاً وواعياً إلّا في المديات الطويلة.

ويستثني غادامر من ذلك أزمنة الزلازل، التي تُزعزعُ اليقينيات، فتغلب الثقافةُ في نطاق الوعي، وتُسيطرُ الرموزُ، مما يزيد من تأزُّم الموقف داخل ثقافةٍ أو مجالٍ ثقافيٍ معيَّن؛ ومن نتائج التوتر الداخلي الشديد تأزم العلاقة مع الخارج؛ أو أنّ ذلك يحْدُثُ متساوِقاً داخل المجتمعات وفيما بينها ـ وفي ظروف وأزمنة الزلازل تلك يتراجع الوعيُ بالمصالح لصالح الثقافة، ثقافة الهوية غالباً؛ فيبدو أنه لا مخرجَ من الأزمة أو المأزق إلّا بالصدام مع الخصم الحقيقي أو الموهوم.

فالأزمة الحاليةُ على الرغم من السياقات العالمية، هي أزمةٌ داخل الوعي والمجال الثقافي العربي الإسلامي. والمخرجُ منها تغييرٌ في الواقع نتيجة العودة لمعالجة المشكلات الحقيقية مع العالم، وبطريق الحوار والمشاركة الفاعلة

والمقتدرة. فحلّ المشكلة الفلسطينية يمكنُ أن يُحدثَ فرقاً كبيراً. بل إنّ الخروج من العراق، أو حصول كاتب أو شاعر عربي على جائزة نوبل يمكن أن يكونَ فارقاً، وعلامةً لبدء تغلُّب الوعي بالمصالح على الرموز. وينبهنا أميركيون إلى عدم الاستخفاف بآثار نجاح بعض جالياتنا على تغيُّر الواقع في وعينا وإن بالتدريج. هذه هي معابرُ التغيير أو إمكانياته أو احتمالاته؛ وهي متواضعةٌ كما نرى، لكنها ممكنةٌ بسبب ذلك، وبغيره.

لقد كانت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ضربةً كبرى لنا أمام العالَم وأمام أنفُسنا. ولقد حركت صوراً نمطيةً كثيرة؛ كما حركت لدينا أيضاً ردود فعلٍ نمطية إذا صحَّ التعبير. بيد أنّ تغيير الواقع ممكنٌ ومُتاحٌ رغم الحيرة والأسى والتردد، وعدم وضوح الطريق حتى الآن:

فيا دارَها بالخَيف إنّ مزارَها قريبٌ، ولكنْ دون ذلك أهوالُ

في محاولة الإجابة على رسالة[*] المثقفين الأميركيين: هل يصلُحُ شعار «الحرب العادلة» لتشكيل مجالٍ مشترك للحوار والتضامُن؟

(*) تم توجيه الرسالة في ١٢ شباط/فبراير ٢٠٠٢. وكُتبت هذه الإجابة في أيار/مايو ٢٠٠٢ وقد نشرتُ الرسالة مترجمةً بعد هذا التعليق.

وجّهت مجموعةٌ كبيرةٌ من المثقفين والأكاديميين الأميركيين البارزين رسالةً إلى المسلمين تتعلّقُ بالحرب التي تخوضُها الولاياتُ المتحدةُ منذ هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر على الإرهاب، إيضاحاً من جانب أولئك المثقفين لأصول تلك الحرب، والغايات التي تتوخّاها، ودعوةً من جانبهم للمسلمين للتضامن والتلاقي والتآخي في مجال دعم تلك الحرب، والمجالات الأخرى للقيم الإنسانية والدينية الكبرى.

لقد شعرنا نحن المثقفين العرب، أننا معنيون، ليس باعتبارنا جزءاً من هذا المدى الإسلامي الشاسع وحسْب؛ بل وباعتبار «التطرف الإسلامي» الذي يريد منا أصحابُ الرسالة أن ننضمَّ إليهم في الحرب عليه، يشارك فيه عربٌ كثيرون - ويكونُ علينا من الناحية الأخلاقية أن نتخذ موقفاً منه. لكنْ قبل ذلك وبعده: نحن معنيون باعتبارنا جزءاً من هذا العالَم المعاصر، بالقيم الإنسانية والأخلاقية المشتركة التي تحكُمُهُ أو ينبغي أن تحكُمَهُ، والتي يشيرُ إليها، بل ويؤسِّسُ عليها الزملاءُ المثقفون تسويغَهم للحرب الجارية.

أولاً - ١: إننا نؤمن كما يؤمنون بالمبادئ الخمسة المتعلقة بالمساواة والحرية والكرامة الإنسانية، ومركزية الإنسان في هذا العالم، والمعنى العميق للحياة الإنسانية الفردية والجَماعية، وحرية الضمير والمعتقد، وحُرمة القتل باسم الله.

إننا لا نذكر هذا الأَمْرَ هنا على سبيل التمدُّح أو المجادلة. كما لا نذكُرُهُ لتجديد الالتزام وحسْب؛ بل ولوضع هذه القضايا الهامّة في سياقاتها التاريخية والمضمونية السليمة. وما شاركت دولٌ عربيةٌ أو إسلاميةٌ كثيرةٌ عامي ١٩٤٥ و١٩٤٨ في صياغة ميثاق الأُمم المتحدة ثم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (اللذين يتضمنان هذه المبادئ)؛ لأنّ غالبية البلاد العربية والإسلامية كانت ما

تزالُ مستعمَرة. بل إنه في السنة التي صدر فيها الإعلان العالَمي لحقوق الإنسان قامت الدولةُ العبريةُ بالقوة على أرض فلسطين، والتي ساندها النظامُ الدوليُّ آنذاك وما يزالُ ـ رغم مُناقضتها للمبادئ الخمسة السالفة الذكر، ولميثاق الأُمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. والوضْعُ الآن؛ بل ومنذ العام ١٩٦٧ أسوأ مما كان عليه عام ١٩٤٨، فأرض فلسطين التاريخية وقعت بكاملها تحت سيطرة الدولة العبرية ـ بالإضافة إلى أراضي من دولٍ عربيةٍ أُخرى ـ، والشعبُ الفلسطينيُّ الآن قسمان: قسمٌ تحت الاحتلال والعسْف والعنف، وقسمٌ آخَرُ مشرَّدٌ في جهات العالَم الأربع.

أولاً ـ ٢: .. ومرةً أُخرى، لا نذكرُ ذلك كلَّه من أجل التبرير أو المجادلة؛ بل من أجل الفهم والإفهام، ولكي تكونَ المنطلقاتُ واضحةً؛ بل والمساحة المشتركة مع الزملاء الأميركيين واضحةً أيضاً: فإذا كانوا يرون أنّ أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ـ التي لا يمكن تبريرُها ولا تجاهُلُها ـ تشكّلُ بالنسبة لهم فعلاً تأسيسياً لتحديد العلاقة بينهم وبين العرب والمسلمين والعالم (ونحن لا نرى أنها كذلك رغم ضخامتها وخطورتها)؛ فنحن نذهب إلى أنّ قيام الدولة العبرية على أرض فلسطين، وهيمنتها بدعمٍ من الدول الكبرى على مقدَّرات المنطقة ومصائرها، كان وما يزالُ العاملَ الأساسيَّ في تحديد طريقة حياتنا أمةً وشعوباً ودولاً، بل وهو العاملُ الأساسي في تحديد علاقتنا بالعالَم وقيمه ومؤسساته.

لقد بلغت المرارةُ العربيةُ والإسلاميةُ خلال العقود الخمسة الماضية إلى حدود الشكّ في هذه القيم الإنسانية الوضعية الكبرى؛ فكان هناك مَنْ قال إنه لا ضمانَ للعدالة في هذا العالَم إلّا باللجوء إلى «الحقّ الإلهي» بدلاً من الاعتصام بالحقوق والالتزامات الوضعية التي تتأسسُ عليها العلاقاتُ الدوليةُ، والتي تُخِلُّ بها ـ بل وتتلاعبُ بها علاقاتُ القوة السائدة.

وإذا كان هذا التوجُّه الاحتجاجي، لم يُكتَبْ له السوادُ لحسن الحظّ؛ فالفضلُ في ذلك يعودُ للعقلاء من رجالات الثقافة والسياسة؛ الذين يشْكُون على أي حالٍ، باستمرار، من التمييز، وسياسة الكيل بمكيالين، في النظام الدولي،

والعلاقات الدولية؛ وليس في قضية فلسطين وحسْب؛ بل وفي مسائل كبرى كثيرة، لا ينفردُ بالتظلُّم منها العربُ أو المسلمون.

أولاً ـ ٣: إننا نرى أنّ المبادئَ والقيمَ الإنسانيةَ الكبرى، والتي تعبّرُ عنها المواثيقُ والإعلانات العالَمية، تقتضي الإيمان والالتزامَ، رغم عدم تجلّيها إلى حدٍ كبيرٍ في العلاقات الدولية. ونحن لسنا مع مَنْ يقول إنها قيمٌ غربيةٌ لا تُلْزِمُ غير الغربيين. إنها متعددةُ المصادر، وتُمثّلُ خُلاصة التجارب الحضارية الكبرى، ومن بينها الحضارة الإسلامية، والثورة الفرنسية، والسموق الإنساني للأُمم الآسيوية، والمعاناة الهائلة للإنسَان الإفريقي. وفي مجال التسامُح الديني، الذي يُطالبُنا به الزملاءُ الأميركيون؛ نودُّ أن نُذَكّر بأنّه في العصور الوسطى، وحتى مشارف العصور الحديثة، ما شهد العالَم مجتمعاتٍ متعددةً دينياً وإثنياً مع وعيٍ واعتراف، غير المجتمعات المنضوية في نطاق الحضارة الإسلامية.

... ويعتبر الزملاء الأميركيون تلك القيم الإنسانية قيماً أميركيةً أو قيماً تأسيسيةً في حياة وتاريخ الأمة الأميركية ودولتها الاتحادية. ونحن لا نأخُذُ عليهم نزعة «الامتلاك» هذه؛ بل نعتبرها التزاماً قوياً بتلك القيم، التي نريد كما يريدون أن تسودَ في المجال الدّولي أياً يكن نصيبُ كلٍ منا (تاريخياً) في التأسيس لها. بيد أنّ المُلاحَظَ هنا ذلك التماهي الذي يقيمونه بين تلك القيم، وبين أميركا ـ الدولة، وأميركا القُطب الأعظم في النظام الدولي منذ ما يزيد على الخمسين عاماً. صحيحٌ أنهم يذكرون أكثر من مرة أنّ كثيرين منهم لا يُقِرُّون بعض سياسات الحكومة أو الحكومات الأميركية. وصحيحٌ أنهم ينتقدونَ بعضَ مظاهر الحياة الأميركية العامّة؛ لكنهم لا يقيمون حداً أو فاصلاً بين «القيم الإنسانية»، وسياسات الدولة الأميركية الداخلية أو الخارجية. بل على العكس من ذلك؛ هم يذهبون إلى أنّ «السياسات تستمدُّ جذورَها من قيم وأولويات المجتمع ككل».

نحن ندركُ هنا خصوصيةً أميركيةً إلى حدٍ ما، لا نستطيعُ ملاحظتَها بالقدْر نفسه من الوضوح لدى مثقّفي الأُمم والدول الأخرى، والتي تتمثّلُ في الالتزام لدى الفئة الأوسع من أولئك المثقفين، ليس بالدولة الأميركية وحسْب؛ بل وبالنظام الأميركي أيضاً. بيد أنّ ذلك لا يُعتبر كافياً من وجهة نظرنا، ومن جانب

مثقفين أميركيين كبار متعددي المشارب الثقافية والسياسية، لتعليل هذا التجاهُل للفروق الشاسعة بين القيم والثقافة (الأميركية التي يتحدثون عنها) من جهة، وسياسات أميركا الخارجية، باعتبارها ممثِّلةً لمصالح شرائح اجتماعية وسياسية، وباعتبارها القطب الأعظم (والأوحد اليوم) في النظام الدولي. إنّ كثيرين منا نحن العربَ والمسلمين؛ بل وكثيرون في سائر أنحاء العالَم، في عقود الحرب الباردة، وبعدها، ما رأوا غير سياسات الدولة الأميركية، دون قيمها. فالولايات المتحدةُ حاضرةٌ وبقوةٍ (ساحقةٍ أحياناً) في العالَمين العربي والإسلامي، وفي العالَم كلِّه، منذ أكثر من خمسين عاماً. ويظنُّ كثيرون منا الآن نتيجةَ سياسات الولايات المتحدة تُجاه المشكلات العالمية الكبرى، وتجاه القضايا العربية بالذات، بعد نهاية الحرب الباردة؛ أنّ لجوءَها إلى تلك القيم والمؤسسات خلال الحرب الباردة؛ إنما كان من أجل التسلُّح بها في مواجهة الاتحاد السوفياتي، وليس إيماناً بتلك القيم والمؤسَّسات التي أسهم الأميركيون بقوةٍ في تشييدها في النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين.

لقد شهدت السنوات التاليةُ لحرب الخليج الثانية تعطيلاً أميركياً للمؤسسات الدولية القائمة على القيم الإنسانية الكبرى التي تحدث عنها الزملاء. وتكادُ الولايات المتحدة أن تكونَ وحيدةً أو منفردةً في كل مشكلةٍ يلتقي المجتمع الدولي للتصدي لها، تارةً بحجة تهديدها للأمن الأميركي، أو للمصالح الاقتصادية الأميركية.

ثانياً - ٤: إنّ الواضحَ هنا أنّ بيننا وبين المثقفين الأميركيين اختلافاً لا يتناولَ القيم الإنسانية؛ بل يتناولُ الفهم لتلك القيم ومقتضياتها، كما يتناولُ تجلياتها في السياسات والممارسات الأميركية تجاه العالم المعاصر وفيه. إنها قيمٌ لكنها ليست مسلَّماتٍ دينيةً أو دوغمائية. ولذلك فإنها تتطلب التطوير والمرونة من أجل القدرة على المشاركة، ومن أجل إمكانيات التعامُل في التطبيق. فالطريقة التي يعالجُ بها المثقفون أصحاب الرسالة تلك القيم تجعلُها عسيرة التطبيق حتى من جانب أولئك الذين يريدون أن يروها متجليةً في العلاقات الدولية. وما دام الاختلافُ بيننا ليس على القيم الإنسانية؛ فهو أيضاً ليس في الدين أو عليه.

لذلك ما كنا لنخوضَ نقاشاً حول الجوانب الدينية التي طرحوها، لولا أنهم أسَّسوا عليها نتائجَ تتطلب نظراً ومراجعةً وتحاوُراً وتصحيحاً أحياناً.

يعتقد كثيرون من المسلمين والمستشرقين أو المختصين الغربيين بالدراسات الإسلامية أنّ هناك اختلافاً في ماهية الدين ودوره بين العالَم الإسلامي والغرب. فالإسلام - من وجهة النظر هذه - ليس اعتقاداً وإيماناً وحسْب؛ بل هو أيضاً ثقافةٌ وأسلوب حياة لمليارٍ وربع المليار من البشر في العالم اليوم. ولا شكَّ أنّ التجاربَ الدينيةَ مختلفةٌ لدى أُمم الأرض؛ لكنّ اختلافَها - من وجهة نظرنا - لا يعودُ لاختلاف طبيعة الإيمان بين الديانات الإبراهيمية على الخصوص -؛ بل إنّ اختلاف التجارب علتُهُ بين أسبابٍ أخرى اختلاف العلاقة بين المؤسسة السياسية، والمؤسسات الدينية من جهة، والدولة أو النظام السياسي، في تلك المجتمعات، من جهةٍ ثانية. وقد أدَّى اختلاف العلاقة (لأسبابٍ كثيرةٍ لا مجالَ لذكرها هنا، ومن ضمنها مفهوم المؤسسة الدينية ذاته، وعلاقة النظام السياسي بمجتمع المؤمنين) إلى تعدد التجارب في العصور الحديثة، ومن ضمن تلك التجارب التجاربُ في عالَم الإسلام في ظلّ الهيمنة الأوروبية والغربية على العالَم. ويمكنُ تلخيصُ سياسات الدول القومية والقطرية تجاه الدين في عالَم الإسلام في ثلاثة أنماطٍ لم ينجحْ أيٌّ منها في التحول إلى نموذج: نمط الاستيلاء على الدين بغرض توظيفه في شرعنة النظام، وضبط المجتمع، ونمط الفصل بين السياسة والشريعة من أجل تحرير «السياسي» من «الديني» دونما مُعاداةٍ للدين، ونمط عزل الدين ومؤسساته ومحاصرته باسم العلمانية.

ولا يخلو مجالٌ دينيٌّ في عالَم اليوم من ظواهر للتشدُّد، نابعة في كثيرٍ من الأحيان، من خوفٍ على الهوية والخصوصيّة، في ظلّ عواصف الحداثة والتغيير التي تتهدَّدُ - في نظر كثيرين - الإيمان، كما تتهدد المؤسسات. بيد أنّ الاتجاه للعنف تجاه الآخرين في الداخل أو الخارج يأتي غالباً من سلوك الدولة تُجاه تلك الظواهر، ومن اتجاه السلطات والقوى في الداخل والخارج لتوظيفها بهذا القدْر أو ذاك. وإذا كان التشدُّد ظاهرةً طبيعيةً انغلاقيةً وليست عنيفةً غالباً؛ فإنّ الضغوط والتوظيفات الداخلية والخارجية حوَّلت الفئات الهامشية المتشدِّدة إلى

شراذم متطرفة وعنيفة.

ثانياً - ٥: لقد ظهرت دراساتٌ كثيرةٌ عن التطرف الإسلامي قبل أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، وبعدها؛ ومن جانب دارسين غربيين. ونحن نعتقد أنّ تلك الدراسات ليست كافيةً لفهم الظاهرة وصعودِها وتطوراتها. بل وأرى أيضاً أننا نحن المثقفين العربَ والمسلمين؛ مقصّرون في دراسة الظاهرة الدينية في مجالِنا الحضاري، وفي دراسة ظهور ما عُرف باسم الأصولية والإسلام السياسي؛ وهما أمران مختلفان.

بيد أنّ القَدْرَ المتوافرَ من المعرفة السوسيولوجية، والسياسية، والنظر في العلاقات الدولية؛ يفيد بأنّ صراعات الحرب الباردة وما بعدها كانت وراء صعود الظاهرة وتفاقُمها. ففي الوقت الذي كان فيه الرئيس السادات يحيي المجاهدين في سبيل الله في الجامع الأزهر؛ كانت الصُوَر تُلتقط للرئيس رونالد ريغان في البيت الأبيض مع المجاهدين أنفسهم لكن من أجل الحرية في أفغانستان، في مواجهة الشرّ الأكبر: الاتحاد السوفياتي ! والحكايةُ بعد ذلك معروفة. فسطاط ابن لادن، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر، لا يعودان للعام ١٩٩٧؛ بل إنما يعودان لمطلع الثمانينيات. أمّا الجذور فتعود للفشل العربي والإسلامي في بناء الدولة، ولتوظيف الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي للحركات الاحتجاجية يساراً ويميناً، في صراعات الحرب الباردة.

ثانياً - ٦: بيد أنه لا شيءَ من ذلك يبرّر أو يُسوّغُ أو يُعلّلُ هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر على نيويورك وواشنطن، كما لا شيءَ يبرّر مذابحَ الجزائر الوحشية المستمرة منذ العام ١٩٩٤، أو مقتل ما يزيد على المليون في رواندا وبوروندي والكونغو. فالبشر في النهاية يستطيعون اتخاذ قراراتهم الخاصّة والحرّة رغم الضغوط القاسية، والظروف الصعبة؛ وإلّا فما معنى الحرية الإنسانية، ومسؤولية الإنسان؟!

يقول الزملاء الأميركيون إنّ خطاب الإسلاميين المتطرفين غير المعقول لا يعني غير شيءٍ واحدٍ هو كراهيةُ الأميركيين لأنهم أميركيون، ولأنهم يملكون نمط

عيشٍ معيَّن. ونحن نعترفُ هنا بأننا لا نفهم الدوافع الحقيقية لهؤلاء، ولا نرى فيما ذكروه من أسبابٍ لاحقاً ما يُعلّلُ أو يُقْنِعُ بأنّ لتلك الهجمات معنىً أو هدفاً.

أما أسلوبُ الحياة الأميركي فهو الخيارُ الحرّ للشعب الأميركي، وليس من حقّ أحدٍ الإضرارُ به أو الاعتداءُ عليه بحجةٍ دينيةٍ أو سياسية. لقد ذكرْنا من قبلُ أسباباً تبرر وجوه التذمر والغضب التي يُحسُّ بها كثيرون منا تجاه سياسات الولايات المتحدة؛ لكننا نؤمن وسنظلُّ نؤمِنُ بإمكانات التغيير وفُرَصه وقنواته وآلياته؛ ليس لأنّ هذا العنفَ العشوائيَّ غير إنساني ولا يُوصِلُ إلى الأهداف المتوخّاة وحسْب؛ بل ولأننا نعتبرُ التجربةَ الأميركيةَ، والتجاربَ الديمقراطية العالمية الأخرى فرصةً للعالَم الذي ننتمي إليه، ونعيشُ فيه، وتُسهمُ الولاياتُ المتحدة إسهاماً أساسياً في تشكيله، والتأثير في مستقبله.

لهذه الأسباب كلِّها لا نرى مجدداً في أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر بدايةً أو نهايةً لعلاقة - العرب والمسلمين بالولايات المتحدة. فالحَدَثُ على خطورتِهِ عارضٌ، أو أنّ علينا جميعاً أن نعمَل لكي يكونَ كذلك، دونما وقوع في أَسْرِ الرثاءِ للنفس أو المسؤولية الجماعية. فقد انصبّت التصريحاتُ منذ ١١ أيلول/ سبتمبر على تبرئة الإسلام، وإدانة المجرمين. والمطلوبُ اليومَ «تبرئةُ» العرب والمسلمين إذا صحَّ التعبير. والمقصودُ بذلك ليس الناحيةَ القانونيةَ وحسْب؛ بل والناحية الأخلاقية، والثقافية، والحضارية.

إنّ بين الموقّعين على رسالة المثقفين الأميركيين أُناساً يقولون بالصراع بين الحضارات أو بنهاية التاريخ وما شابه من أوهام القوة وحقائقها. ونحن نرى خَطَلَ هذه التصورات وخطأَها. فالحضاراتُ لا تتصارعُ ولا تتحاورُ، وإنما يتحاور الأفراد، وتتواصلُ أو تتقاطعُ الدول والجماعات. ولا مسؤولية جماعيةً لأُمَمٍ أو أبناء دينٍ معيَّن؛ عن تصرفاتٍ يقوم بها أفرادٌ منهم. ودعواتُ الصراع ومزاعم النهايات تُحيلُ المشاركة على قدم المساواة إلى وهم؛ في هذا العالَم الذي تتقاربُ أجزاؤه، ويتوقُ العربُ والمسلمون - مثل سائر الناس للمشاركة الفاعلة والقوية فيه؛ بما يتناسبُ مع رغباتهم وإمكانياتِهم، وبما يتناسبُ أكثر مع النزوع الإنساني الكبير للتجدد والتقدم من طريق التواصُل.

ثالثاً ـ ٧: يصل الزملاءُ الأميركيون بعد هذا التمهيد الطويل والعميق إلى أنّ الإرهابَ الأعمى وغير الإنساني الذي عرضت له الولايات المتحدة يُسَوِّغُ القيام بحربٍ عليه، أي على المتطرفين المسلمين، كما يسمُّونهم، ويرى فيها أصحابُ الرسالة حرباً عادلةً؛ ولذلك فهم يدعمون حكومتَهم التي تشُنُّ هذه الحربَ في الشهور الأخيرة.

إننا نريد في البدء أن نقرّر أنّ الولايات المتحدة تعرضت لعدوانٍ، ومن حقّها الدفاعُ عن نفسها، ومُلاحقة أولئك الذين اعتدوا عليها. ونحن نحمدُ للمثقفين الأميركيين الدوافعَ الأخلاقية التي أمْلت عليهم مُحاولةَ إيضاح المسوّغات الأخلاقية لمقاتلة المعتدين. لكننا لسنا مطمئنين إلى تحويل الحرب الشاملة هذه إلى عملٍ أخلاقيٍ أياً تكن مبرراتها. فالحرب الأميركيةُ «على الإرهاب» عملٌ من أعمال السياسة الكبرى. ونحن نعتقد أنّ علاقتَها بالأخلاق (الدفاع عن النفس) تقف عند حدود ملاحقة منظمة القاعدة؛ لكنها منذ تجاوزت ذلك إلى إجراءات على مستوى العالَم (قرار مجلس الأمن ١٣٧٣)، وإلى تغيير الحكومة الأفغانية وإحلال فريقٍ من فرقاء الحرب الأهلية محلَّ آخر، (ثم غزو العراق، وتدمير بُنى الدولة فيه)، صارت حرباً شاملةً لا يمكن تبريرُها أخلاقياً؛ وبخاصةٍ أنها تخطَّت القانونَ الدوليَّ والأعرافَ الدولية.

ذكر المثقفون الأميركيون، أنّ الحربَ، أيّ حرب، تطرحُ مشكلةً أخلاقية. ونحن نعتقدُ أنّ هذه «المشكلة» تفاقمت منذ صارت حرباً شاملةً، تتجاوز مفهوم الدفاع وحدودَه. ولأنّ الزملاءَ أحسُّوا بهذا الأمر لجأوا إلى اللاهوت القديم للحرب العادلة. لقد جاء في القرآن: **﴿يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القتالُ وهو كُرهٌ لكم﴾**. ويعني هذا أنّ سفكَ الدم تأنفُ منه الطبيعةُ البشرية السوية، أو أنها تفعلُهُ على كُره. وربما من أجل ذلك وضع اللاهوتيون المسيحيون ضوابط للحرب العادلة، بأنها تلك التي تطلقها الكنيسة أو توافق عليها. وطبعاً ما كان في ذلك ضمانٌ لأخلاقية الحرب أو عدالتها، والحروب «الصليبية» الكثيرة خير شاهدٍ على ذلك. ونحن نعرفُ أنّ مواريثَ الديانات الإبراهيمية الثلاث في مسألة الحرب حفلت باجتهاداتٍ وممارساتٍ كثيرةٍ لا تُغَلِّبُ جانبَ المسالمة والمصالحة في كثيرٍ

من الأحيان. بيد أنّ القرآنَ الذي كرِهَ الحرب، حدَّد حدودَها في آيةٍ من أواخر الآيات نزولاً؛ حين قال: **﴿وقاتلوا الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾**. فلم تبق غير الحرب الدفاعية لاهوتياً وأخلاقياً.

وقد عانى الفقهاء المسلمون كثيراً في العصور الحديثة من هجمات الدارسين الغربيين الذين كانوا وما يزالون يعتبرون الجهادَ حرباً مقدَّسةً بالمعنى الديني الوسيط لدى الكاثوليك. والواقع أنّ المسلمين ما قاموا بحروبٍ هجوميةٍ في القرن الأخير؛ بل كانت كلُّ جهودهم منصبَّةً على مكافحة الاستعمار؛ وبذلك فما كان الجهادُ غير حربٍ دفاعية. ومع ذلك فقد برز علماء منذ سيد أحمد خان وجراغ علي ومحمد عبده .. وإلى محمود شلتوت (١٩٦٣) ومحمد أبو زهرة (١٩٧٥) وجودت سعيد ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد سعيد رمضان البوطي؛ قالوا جميعاً بدفاعية الجهاد. أما المتطرفون فيرون أنّ الحربَ ليست للدفاع وحسْب؛ بل وعندما يكونُ الدين في خطر. والخطيرُ في وجهة النظر هذه تأْبيد الحرب بمزاجية أفراد أو تنظيمات. لكنّ الخطيرَ أيضاً فرضهم «للجهاد» في مواجهة خصومهم من الحكّام والفئات الإسلامية الأخرى. والذي حدث حتى اليوم أنّ أكثر من قُتل في الصراعات المسلَّحة التي يخوضُها المتطرفون الإسلاميون، كان من المسلمين «الآخرين» غير الحزبيين.

هكذا تُرجِّحُ الاجتهاداتُ الجديدةُ في الديانات الثلاث، كما في الرؤى العلمانية، جانبَ إقرار الحرب الدفاعية، كُرهاً، منعاً لانتشار الفوضى، وسيطرة الأقوياء. وهذا هو القانون الدولي أو مقتضياته فيما يتعلق بالدفاع في مواجهة العدوان، وفيما يتعلق بمقاومة الاحتلال، وتحرير الأرض. وفي هذه الحالات، نرى أنّ الأدنى للدقة والأخلاقية تسمية الحرب حرباً ضرورية، وليس عادلة ـ والفرق واضحٌ بين الأمرين.

ثالثاً ـ ٨: لا يحتاجُ الأميركيون فعلاً إلى لاهوتٍ ديني أو أخلاقي لتبرير دفاعهم عن أنفسهم ومدنييهم. بيد أنّ ما يحتاج إلى تسويغ الحرب الشاملة التي تخوضُها الدولة الأميركية. وما يحتاج إلى تبريرٍ أيضاً اقتصار «الحرب العادلة» تلك على المتطرفين المسلمين ! وما يحتاجُ إلى فهمٍ أخيراً مدى «ملاءمة»

الوسائل للأهداف سياسياً وأخلاقياً.

يبحث المثقفون الأميركيون عن «مساحةٍ» مشتركة، تجمعهم و«إخوتَهم» المسلمين. هذه «المساحة» ينبغي أن تكونَ مضمونةً من الناحيتين الأخلاقية والقيمية؛ والأفضل أن تكونَ متجليةً في القانون الدولي. لكنهم لم يذكروا في هذا المجال غير الحرب على المتطرفين المسلمين الذين ارتكبوا ما ارتكبوه ضدّ الولايات المتحدة. إننا معنيون فعلاً بالحملة على الإرهاب سواءٌ أتى من مسلمين أو من غير مسلمين. لكنْ ما دام الأمر مستنداً إلى قيم وأخلاقيات وإمكانيات لقاء، فلماذا لم يُذكر المتطرفون الآخرون؟ ولماذا لم يُذكر الفلسطينيون الذين يتعرضون لاحتلال وإرهاب دولةٍ عضوٍ في الأمم المتحدة، وليس منظمةً إرهابيةً سرية؟!

أما «الملاءمة» التي نقصِدُها فتتصل بالاتساق بين الوسائل والأهداف. فإذا كان الهدف استئصال الإرهاب من جذوره؛ فإنّ الوسيلة الملائمةَ ليس الحرب العادلة أو الشاملة؛ بل السلامُ العادل، والنظام الدولي الواسع. وهذا ما نبحث عنه ويبحث عنه العالَم في فلسطين وفي غير فلسطين.

رابعاً - ٩: يعرف العالَم للولايات المتحدة إسهامَها المباشر في سلامه وتقدمه وأمنه في ثلاث مناسبات: إعلان الاستقلال الذي أسَّس لحقوق الإنسان، ومبادئ ولسن الأربعة عشر، التي ربطت العالَمَ بعضَه ببعض برباط المساواة والعدالة والحرية، وكفاحها ضد النازية والفاشية في الحرب العالمية الثانية. بيد أنَّ أهمَّ ما يُعرفُ لها التجربة الإنسانية الكبرى للمجتمع المتعدد والديمقراطي والمفتوح.

أننا نعرفُ طبعاً مُعاناة الهنود الحمر والسود. ونعرفُ معاناة شعوب العالَم من سياسات القوة الأميركية. ونعرفُ ما يعانيه الشعب الفلسطيني نتيجةَ الاحتضان الأميركي لإسرائيل، (ونعرفُ جنايةَ الحرب الأميركية على الشعب العراقي)، ونعرف سياسات الولايات المتحدة العالمية المتجاهلة للرأي العامّ العالمي، وللقضايا الكبرى التي تُهمُّ البشرية.

وإذا كان ذلك كلُّه، لا يُنسي القيم التأسيسية للولايات المتحدة، وللعالم المعاصر؛ فإنه أيضاً ليس ظاهرةً عارضة يمكن تجاوُزُها بالالتزام بتلك القيم من الناحية المبدئية. لقد حدث هذا الافتراقُ الكبير بالنظر إلى المصالح من جهة، وبالعقائدية التي أُعطيت لتلك القيم، واعتبار الأميركيين أنفسهم وحدهم مسؤولين عنها. والعقائدية تقطعُ مع الحوار ومع السياسة. فليس صحيحاً ما قاله كلاوزفيتز من أنّ الحربَ استمرارٌ للسياسة؛ بل إنها انقطاعٌ وقطيعةٌ معها.

ويبدو لنا أنه بقدر ما هو الحوار ضروريٌّ ومؤثّر؛ فإنّ الوضوحَ ضروريٌّ أيضاً. بل إنّ الحوارَ إنما يتأسَّسُ على الوضوح والمُصارحة، والبُعد عن التشنج، والقابلية للنقد والمُراجعة.

نحن نسعى مثلما تسعَون، وكثرة كاثرة من دُعاة الحرية والسلام، إلى عالم منفتح على الحريات الأساسية، وعلى التقدم، وعلى مرجعية المؤسسات الدوليّة في العلاقات على المستوى العالمي - وقبل ذلك وبعده على قيم المساواة والعدالة والسلام.

وإذا كنتم تشعرون في كثيرٍ من الأحيان بضرورة التدخل من أجل مراجعة بعض سياسات الحكومات الأميركية المتعاقبة؛ فإننا نشعرُ في حالاتٍ كثيرةٍ ليس بضرورة الاعتراض والنضال؛ بل وبصعوبات المطالبة بالمراجعة والنقد حتّى لأمورٍ ثبت خطؤها وبطلانها في السياسات العربية والإسلامية.

نملكُ أهدافاً مشتركة، وتنفردون كما ننفرد بأولوياتٍ مختلفة. ونرى أنّ الحوارَ الذي دعوتمونا إليه هو السبيل الوحيد للمراجعة والتقارب. ويبقى لكم فضلُ المبادرة.

مثقفون أميركيون يخاطبون المسلمين: من أجلِ مَاذا نُحارب[*]؟

ثمة أوقات يصبح فيها ضرورياً للأمة الدفاع عن نفسها بقوة السلاح. ولأن الحرب مسألة خطيرة، تتضمن التضحية، وتنالُ من الحياة الإنسانية الغالية، فإن الضمير يتطلبُ من أولئك الذين يشنون الحرب، الإفصاح عن الغاية الأخلاقية التي تشكلُ الدافع من وراء تلك الأعمال، أمام أنفسنا، وأمام المجتمع الدولي، بما في ذلك المبادىء التي نُدافعُ عنها.

إننا نشدد على خمس حقائق أساسية تتصل بكل الناس من غير تفرقة:

١ ـ إن البشر يولدون متساوين في الكرامة كما في الحقوق.

٢ ـ الشخصية الإنسانية هي العنصر الأساسي في المجتمع، وتكمن شرعية دور الحكم في حماية هذه الشخصية، والمساعدة في تأمين فرص التفتح الإنساني لها.

٣ ـ يرغب البشر بطبيعتهم في البحث عن غاية الحياة ومقاصدها.

٤ ـ حرية الضمير والحرية الدينية من الحقوق التي لا يمكن انتهاكها في الشخصية الإنسانية.

٥ ـ القتل باسم الله مخالف للإيمان بالله وهو يشكّل خيانةً عظمى لكونية الإيمان الديني.

بناءً عليه، فنحن نحارب للذود عن أنفسنا، ودفاعاً عن هذه المبادىء الكونية.

(*) النص: رسالة مفتوحة نشرها أكاديميون أميركيون تتعلق بالحرب على الإرهاب، ولماذا هي ضروريةٌ وعادلة. وقد وقّعها ستون مثقفاً كبيراً معظمهم من الأساتذة المعروفين، وذوي النفوذ في الدراسات الأخلاقية والدين والسياسات العامة، في الجامعات الأميركية، ومراكز التفكير (بتاريخ ١٢ شباط/ فبراير ٢٠٠٢).

ما هي القيم الأميركية؟

منذ ١١ أيلول/ سبتمبر يسأل ملايين الأميركيين أنفسهم، ويسأل واحدهم الآخر: لماذا نحن عرضة لاعتداءات بغيضة، ولماذا يحتاج هؤلاء الذين قتلونا إلى قتلنا؟

نحن نعترف بأن أمتنا قد تصرفت، وفي أوقات معينة، بغطرسة وتجاهل تجاه مجتمعات أخرى، بما في ذلك اتباع سياسات مضللة وغير عادلة. لطالما أخفقنا كأمة في اتباع ما ننتهجه من مثاليات. لا يمكن أن نحمل مجتمعاتٍ أخرى على التكيُّف مع هذه المبادىء. كذلك، فنحن موحَّدون في قناعتنا، وواثقون من أن كل الشعوب الخيرة في العالم توافقنا في أنه، وأياً تكن جدارة أو عدم جدارة هذه السياسة الخارجية أو تلك، فإنه ما من شيءٍ يمكنه أن يبرر القتل الجماعي للأبرياء. وعلاوةً على ذلك، وفي ديمقراطية مثل التي عندنا، تنبع سلطة الحاكم من إرادة محكوميه، وتستمد السياسات أصولها من قيم وأولويات المجتمع ككل.

إننا لا ندعي الإحاطة بكل دوافع المعتدين وأنصارهم، لكن ما أمكن معرفته عن أهدافهم يتجاوز بعيداً كل سياسة أو مجموعة سياسات. بعد كل شيء، لم يتقدم القَتَلة في ١١ أيلول/ سبتمبر بأي طلب خاص، وبهذا المعنى كان الهدف من الجريمة هو الجريمة نفسها. لقد اعتبر قائد «القاعدة» الضربات «المباركة» في ١١ أيلول/ سبتمبر موجهةً لأميركا بما هي «رأس الكفر العالمي».

واضحٌ إذاً، أن مهاجمينا لا يحتقرون فقط حكومتنا، بل هم يحتقرون طريقة عيشنا ومجتمعنا كلّه. وفي الأساس، لا يتناول غضبهم ما يقوم به قادتنا فحسب، بل أيضاً بما نحن كائنون عليه.

من نحن إذاً؟ وما الذي نريده؟ يعتقد كثيرون، من بينهم أميركيون وعدد من الموقعين على هذه الرسالة، أن بعض القيم الرائجة في أميركا غير جذابة لا بل مؤذية: النمط الاستهلاكي كطريقة عيش، مفهوم الرفاهية المفتقر للضوابط، مفهوم الفرد الذي يقدَّم كأنه صانع نفسه بنفسه وكلّي السيادة لا يدين بشيء لا للآخرين ولا للمجتمع، وتراجع الزواج والحياة العائلية، إضافةً لشبكةٍ هائلةٍ للتسلية

والاتصال تمجد هذه الأفكار وتنشرها سواءٌ أجرى تقبلها أم لا، في ما يشمل كل جوانب كوكبنا.

وهكذا ثمة واجب يطل بظله على الأميركيين، ويفرض أهميته منذ ما قبل ١١ أيلول/ سبتمبر، وهو يقتضي مواجهة الجوانب غير الجذابة في مجتمعنا، والقيام بكل المستطاع من أجل تغيير هذه الجوانب إلى ما هو أفضل. ينبغي أن نلزم أنفسنا ببذل هذا الجهد.

وتجدر العناية في الوقت نفسه بقيم أميركية أخرى، نرى فيها أفكاراً مؤسسة ترسم طريقتنا في العيش. وهذه القيم مختلفة عن سابقاتها، وأكثر جاذبية، ليس فقط بالنسبة إلى الأميركيين، بل أيضاً بالنسبة إلى الناس في كل مكان من هذا العالم. دعونا ننوه باختصار بأربعٍ منها.

تأتي في **مقدمة هذه القيم قناعتنا** بأن كل الأشخاص يمتلكون كرامة إنسانية أصيلة، هي حق لهم بالولادة. وهذا يعني بالنتيجة، أنه ينبغي أن يعامل كل شخص بما هو غاية في ذاته، بدل أن يجري استخدامه على أنه وسيلة. لقد استند مؤسسو الولايات المتحدة إلى إرث القانون الطبيعي بالإضافة إلى المنطلقات الدينية الأساسية التي تعتبر أن الناس جميعهم خلقوا على صورة الله ومثاله. وأكد المؤسسون، كما لو كان الأمر بداهة ذاتية، فكرة أن كل الناس يمتلكون كرامة متساوية، وكانت الديمقراطية هي الصيغة السياسية الواضحة التي تمثل هذا الإيمان بالكرامة الإنسانية السامية. ومع الأجيال اللاحقة كان التعبير الثقافي الأوضح عن هذه الفكرة تأكيد المساواة في الكرامة بين الرجال والنساء، وفيما بين الناس جميعاً، بصرف النظر عن العرق أو اللون.

وثانية هذه القيم تنبع مما سبق، وهي القناعة بأن الحقائق الأخلاقية الكونية التي سماها الآباء المؤسسون (قوانين الطبيعة والفطرة الإلهية) موجودة بالفعل ويمكن لكل الناس الوصول إليها. إن إعلان الاستقلال، وبيان الوداع الذي كتبه جورج واشنطن والبيان الافتتاحي الثاني لأبراهام لنكولن، وكذلك رسالة مارتن لوثر كينغ من سجن برمينغهام، تنضح بأنصع أنواع التعبير عن ثقتنا بهذه الحقائق وتواصلنا معها.

وثالثاً تأتي قناعتنا بأنه، وبسببٍ من عدم قدرتنا، أفراداً وجماعة، على الوصول إلى الحقيقة كاملة، فإن كل الاختلافات حول القيم تستدعي الروح المدنية والانفتاح على وجهات النظر الأخرى، وكذلك المحاجة المقنعة في البحث عن الحقيقة.

ورابعاً فإن حرية الضمير والحرية الدينية، هي من بين الحريات الأساسية المعترف بها في بلادنا وفي كل مكان آخر، كانعكاس للكرامة الإنسانية الأولية، وكشرط مسبق لقيام الحريات الفردية الأخرى.

بالنسبة إلينا، إن العنصر الضارب في هذه القيم أنه يمكنها أن تنطبق على كل الناس، بلا تفرقة. فلا يصح بالتالي استخدامها لحرمان أي كان من حقه بالاعتراف والاحترام على أساس العرق واللغة والذاكرة والدين. وهذا ما يفسر لماذا بإمكان أيٍّ كان أن يصبح أميركياً، وفي كل الأحوال هذا ما يجري. أناس من كل أصقاع العالم أمّوا بلادنا، مستجيبين للنداء الذي يوجهه تمثال مرفأ نيويورك توقاً إلى نسيم الحرية، وبعد ذلك أصبحوا أميركيين. تاريخياً، ما من أمة صنعت هويتها، أو كتبت دستورها وسائر وثائقها المؤسسة، كما فهمُها الأساسي لنفسها، بهذه الدرجة من المباشرة والإفصاح بالاستناد إلى القيم الإنسانية الكونية. وبالنسبة إلينا هذا أهم ما في بلادنا.

يؤكد البعض أن هذه القيم ليست كونية ألبتة، بل هي تتحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي. وهم يجادلون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يلغي خصوصية الثقافات الأخرى. نحن نخالف ذلك. نحن نعترف بالطابع الناجز لحضارتنا، لكننا نؤمن بأن الناس جميعهم خلقوا متساوين. كما نؤمن بالحرية الإنسانية، كإمكانية كونية ورغبة، وبأن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كل الناس في الإقرار بها. نحن على اتفاق مع هذه النخبة العالمية من الفلاسفة المميزين الذين وضعوا إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في الأربعينيات، والذي خلص إلى أن بعض الأفكار الأخلاقية الأساسية «يمكن النظر إليها باعتبارها متضمنةً في طبيعة الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع». وإذ يحدونا الأمل، نتفق بديهياً، مع الدكتور مارتن لوثر كينغ في أنه «مرتفع هو قوس دنيا

الأخلاق، لكنه ينبغي أن ينحني دائماً للعدالة، وليس فقط للقلة أو المحظوظين، بل لكل العالم».

حين ننظر إلى مجتمعنا اليوم، نلحظ فروقات عديدة بين المثل التي نطمح إليها وبين ما نمارسه من سلوكيات. ولكننا كأميركيين في زمن الحرب والأزمة العالمية، نعتبر أن ما جرى الاصطلاح على تسميته بـ«القيم الأميركية» لا يتعلق فقط بأميركا، بل هو يندرج ضمن ما نتشارك فيه من تراث الإنسانية، وهو يقدم بذلك قاعدة ممكنة لما ننشده من مجتمع عالمي يستند إلى السلام والعدل.

ماذا عن الله؟

منذ ١١ أيلول/ سبتمبر والعديد من الأميركيين يسألون أنفسهم، ويسأل كلٌّ منهم الآخر: وماذا عن الله؟ أزمات بهذا الحجم تدفعنا دائماً لتفكير جديد بصدد المبادىء الأولية. عندما نتأمل بشاعة ما حصل، والمخاطر المحدقة التي تتهددنا باحتمالات قوية، فإنّ الكثيرين منا يتساءلون: هل الإيمان الديني هو جزء من الحل أم هو جزء من المشكلة؟

يتحدَّر الموقعون على هذه الرسالة من ديانات ومنظومات أخلاقية متعددة، بما في ذلك المنظومات العلمانية. غير أنهم جميعاً، موحدون في اعتقادهم، بأن توظيف السلطة الإلٰهية من أجل قتلنا واستباحة أرواحنا هو أمر غير أخلاقي ويتناقض مع الإيمان بالله. لا أحد منا يعتقد بأن الله يدعو بعضاً منا إلى القتل أو إلى إكراه البعض الآخر. في الواقع، إن مثل هذا السلوك، وسواءٌ سُمّي «حرباً مقدسة» أو «حملةً صليبية» يناقض الإيمان الديني، وليس فقط المبادىء الأساسية للعدالة، لأنه يجعل من الله وثَناً يستخدمه بعض الناس لأغراض خاصة. لقد عاشت أمتنا في ما مضى حرباً أهلية ضروساً ظنَّ فيها كلٌّ من الفريقين أن العناية الإلٰهية بجانبه ضد الفريق الآخر. وهذا قبل أن يأتي أبراهام لنكولن، الرئيس العاشر للولايات المتحدة، ويرد عليهم، في «رسالته الافتتاحية الثانية» عام ١٨٦٥، بعبارة بسيطة: «لكلّيّ القدرة مقاصده الخاصة».

هؤلاء الذين اعتدوا علينا في ١١ أيلول/ سبتمبر، يجاهرون على الملأ بأنهم

يخوضون «حرباً مقدسة». والعديد ممن يدعم أو يناصر هؤلاء يُضفي صفة القداسة على هذه الحرب. يستدعي التعرف على بؤس طريقة التفكير هذه، منا كأميركيين، أن نتذكر تاريخنا وتاريخ الغرب. لقد مزقت الحروب الدينية المسيحية وأعمال العنف المذهبي المسيحي أوروبا على امتداد قرن. وفي الولايات المتحدة لم نكن غريبين عن أولئك الذين يعمدون لارتكاب جرائم القتل مستخدمين ذريعةَ إيمانهم الديني. وعندما يبلغ مستوى التوتر هذا الحد الاستثنائي، ما من حضارة تبقى معصومةً، وما من تراث ديني.

في الشخصية الإنسانية ميل أساسي إلى السؤال والاستطلاع للوصول إلى المعرفة. إن ما يميز نشاط الإنسان هو تلك القدرة على التقييم والاختيار وامتلاك تعليلات تفسّر اندفاعه وراء ما يطمح إليه أو يحبه. وجزء من هذا النزوع، والرغبة إلى التعرف يتناول الاستفهام عن سبب مجيئنا إلى هذه الدنيا، وعما سيحصل بعد مفارقتنا لها، وهذا ما يقود إلى البحث عن حقيقة الغايات النهائية، ما يعني بالنسبة إلى كثيرين، طرح مسألة الله.

بعض الموقعين على هذه الرسالة يعتقدون أن الكائن البشري «ديني» بطبيعته، بمعنى أن كل واحد من البشر، بما في ذلك من لا يؤمن بالله أو لا يشارك في ديانة منتظمة يبتدع خيارات بصدد ما هو الأهم بالنسبة إليه وما يعتقد أنه يمثّل القيم النهائية. كل الموقعين على الرسالة يعترفون بأن المؤسسات الدينية على امتداد العالم هي قواعد أساسية للمجتمع المدني، وأنه يمكن أن يصب عمل هذه المؤسسات في مصلحة سعادة المجتمع ومعافاته، كما يمكن لهذا العمل أن يخرج، وفي أوقات وملابسات معينة، بنتائج تثير التفرقة والعنف.

إذاً، كيف يمكن لحكومات وقادة مجتمع أن يجيبوا على هذه الوقائع الإنسانية والاجتماعية؟ من الأجوبة على هذا السؤال ما يدعو إلى حظر الدين أو قمعه. كذلك هناك من يجيب بالدعوة إلى الاقتران بعلمنة إيديولوجية قوامها التشكيك المجتمعي الذي يحمل روحاً عدائياً تجاه الدين. وتبني وجهة النظر هذه على مقدمة تقول بأن الدين بحد ذاته، وخصوصاً كل تعبير «عام» عن القناعات الدينية، هو أمر كفيل باستحضار المشكلات. وهناك جواب ثالث وممكن على

هذه المسألة، ويدعو إلى اعتماد الثيوقراطية، حيث هناك دين واحد يعتقد بأنه الدين الحقيقي ويطالب بأن يواليه كل أفراد المجتمع، وأن يحظى بكل الدعم والإيثار والرعاية من الدولة.

نحن على خلاف مع كل هذه الأجوبة. فخيار القمع الشرعي يمثل اغتصاباً جذرياً لكل الحريات المدنية والدينية وهو لا يتفق البتة مع المجتمع المدني والديمقراطية. كذلك نخالف وجهة العلمانية الأيديولوجية، وإن تنامت في مجتمعنا مع الأجيال الأخيرة، لأن هذه العلمانية تنكر شرعية الحضور العام لشريحة هامة من المجتمع المدني. أما الثيوقراطية، والتي كانت حاضرةً في الغرب (لكن ليس في الولايات المتحدة)، فنحن على خلاف معها لأسباب اجتماعية ولاهوتية في آن) فليست حلاً. ذلك أن إسباغ صفة رسمية أو حكومية على دين بعينه يمكن أن يصطدم مع مبدأ الحرية الدينية، التي هي حق أساسي من حقوق الإنسان. فوق ذلك، فإن الضبط الحكومي للدين يمكنه أن يؤدي أو أن يزيد من النزاعات الدينية، كما يمكنه ـ وهذا ما يبدو أشد خطورة ـ أن يهدد حيوية المؤسسات الدينية. أما على الصعيد اللاهوتي، فإن الذي يتمسك بقناعة ثابتة حول حقيقة إيمانه، ثم يضطهد الغير تبعاً لاختلاف نظرته إلى معتقده نفسه، فإنه يستلب من سواه الحق في الإجابة، بحرية وكرامة، على نداء الخالق. تبذل الولايات المتحدة ما في وسعها كي تكون مجتمعاً يتماشى فيه الإيمان والحرية بحيث يعزُّ أحدهما بالآخر. صحيح أن دولتنا علمانية، بمعنى أن المسؤولين عن الحكم ليسوا هم المسؤولين عن الأمور الدينية، ولكننا في نفس الوقت، أكثر مجتمعات الغرب تديناً. نحن أمة تحترم بعمق الحرية الدينية والتعددية، بما في ذلك حقوق غير المؤمنين. ولكننا أيضاً أمة يقسم فيها المواطن على الوفاء «لأمة واحدة، في ظل الله»، وترفع محاكمها وعملتها شعار «بالله نثق». سياسياً، فصلت الكنيسة عن الدولة لكي يحتفظ المستوى السياسي بمجاله الخاص عبر تقليل دور الدولة في ضبط أمور الدين، وعبر جعل الحكومة تستمد شرعيتها من مظلة أخلاقية ليست من صنعها روحياً.

سمح فصل الكنيسة عن الدولة عندنا بأن يكون الدين ديناً بحق، بما أنه قد

فصل عن السلطة القمعية للدولة. وبالتالي، نعتقد بفصل الكنيسة عن الدولة من أجل حماية وضمان حيوية كل منهما.

لقد شكلت مسألة الحرية الدينية والحقيقة الدينية، في الأغلب، تحدياً بالنسبة إلى الأميركيين ذوي الإيمان الديني، وما زالت هذه المسألة، علاوة على ذلك، غير مقررة. يرتكز الفصل بين الدين والدولة عندنا على ترتيب اجتماعي دستوري يقضي، بحسب تعريفه، بإجراء نقاش وجدل وتوافق وتسوية. ويتعزز، كما يساعد على إنتاج، طبع أو مزاج معين بحيث يحترم المؤمنون، الذين يعتنقون الحقيقة الدينية بقوة وليس في إطار تسوية مع هذه الحقيقة - الأشخاص الذين يختارون طرقاً مختلفة.

ما الذي يمكنه أن يقلص الارتياب والبغض والعنف المرتكز على أساس ديني في القرن الحادي والعشرين؟ هناك عدةُ أجوبةٍ مهمة، بالطبع، لكننا نأمل أن يكون الجواب هنا واحداً: تعميق وتجديد تقييمنا للدين عبر الاعتراف بالحرية الدينية كحق أساسي لكل الناس في كل الدول.

حرب عادلة؟

إننا نعترف أن الحرب رهيبة وتمثل، في النهاية، فشل الإنسان السياسي. نعلم، أيضاً، أن الخط الفاصل بين الخير والشر لا ينطبق على المجتمعات في ما بينها، ولا على الأديان. بل يمر هذا الخط، يمر فعلياً، في قلب سريرة كل إنسان. وفي نهاية الأمر، يقر ذوو الإيمان من بيننا - يهوداً ومسيحيين ومسلمين وآخرين - بمسؤوليتنا المنصوص عليها في الكتب المقدسة والتي تقتضي الرحمة، وأن نعمل كل ما في وسعنا لمنع الحرب والعيش بسلام.

فوق ذلك، يعلمنا المنطق والتفكير الأخلاقي النبيه أن هناك حالات تستدعي رداً أولياً ومهماً جداً على الشر لوقفه. هناك أوقاتٌ يكون فيها إعلان الحرب مسوَّغاً أخلاقياً كرد على فاجعة ناجمة عن أعمال عنف وبغض وظلم. وهذا أحد الأوقات.

تجد فكرة «الحرب العادلة» جذوراً لها في تقاليد أخلاقية مختلفة. وتحتوي

التعاليم اليهودية والإسلامية، مثلاً، على نظرات جدية في مجال تعريف هذه الحرب. يصر البعض، باسم الواقعية، على أن الحرب هي، أساساً، حقل تؤدي فيه المصلحة الخاصة والضرورة حصراً دوراً ملحوظاً، مستبعدين أي محاولة لتعليل الحرب من منطلق أخلاقي. إننا نعترض على ذلك. إن الإحجام عن التعليل الأخلاقي في مواجهة الحرب هو بحد ذاته موقف أخلاقي يرفض احتمال وجود أسباب لها، ويوافق على غياب المعايير عن ميدان الشؤون الدولية، ويذعن للتشاؤم الساخر. إن السعي إلى ممارسة تحليل أخلاقي موضوعي في تفسير الحرب يعني الدفاع عن احتمال وجود مجتمع مدني وعالم قائم على العدل.

إن مبادىء الحرب العادلة تعلمنا أن الحروب العدوانية والتوسعية غير مقبولة. لا تكتسب الحروب الشرعية إذا جرت لغاية المجد الوطني، أو الانتقام لماض خاطىء، أو كسب الأرض، أو أي هدف آخر غير دفاعي.

إن التسويغ الأخلاقي الأولي للحرب هو حماية الأبرياء من أذى معين. القديس أغسطينوس كتب في «مدينة الله» في القرن الخامس (الميلادي) - وهو الكتاب الذي يشكل مساهمة أساسية في مجال التنظير للحرب العادلة - أنه من الأفضل للمسيحي أن يعاني من الأذى على أن يسبب الأذى لغيره. لكن هل يطلب أو يسمح لشخص مسؤول أخلاقياً أن يلتزم، نيابةً عن أشخاص أبرياء آخرين، بعدم الدفاع عن النفس؟ بالنسبة إلى أغسطينوس، وطبقاً لتقاليد الحرب العادلة، الجواب هو كلا. إذا ملك المرء إثباتات دامغة على أن هناك أناساً أبرياء ليسوا في وضع يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم، وأنهم سيتعرضون لخطر كبير ما لم تُستخدم قوة الإكراه لوقف المعتدي، عندها يستدعي المبدأ الأخلاقي القاضي بمحبة الجار تدخلنا بالقوة.

لا تكتسب الحروب شرعية لو جرى خوضُها في وجه خطر صغير، قابل لتسوية من طريق الحوار أو هو ذو عواقب غير مؤكدة، أو أقيمت في وجه خطر يمكن تخفيف احتمالاته عبر المفاوضات وحدها، والدعوة إلى ضبط النفس، واقتناع الأطراف الآخرين، أو عبر وسائل لا عنفية أخرى. لكن إذا كان الخطر حقيقياً ومؤكداً على حياة الأبرياء، خصوصاً إذ كان الدافع إلى الهجوم روحاً

عدائيةً عنيدة ـ أي أن المعتدي يسعى إلى تدميرنا وليس إلى التفاوض أو المساومة ـ عندها يكون اللجوء إلى القوة المناسبة مبرراً أخلاقياً.

وحدها سلطة شرعية تتحمل مسؤولية النظام العام يمكنها أن تخوض حرباً عادلة. لا يمكن قبول العنف أخلاقياً إذا اتسم بالعبثية، والانتهازية، والتفردية.

لا تعلن الحرب العادلة إلا ضد أشخاص مقاتلين. لقد علمنا قادة الحروب العادلة عبر التاريخ ـ سواء أكانوا مسلمين، يهوداً أو مسيحيين أو علمانيين ـ أن غير المقاتلين يتمتعون بحصانة ضد الضربات المدروسة (المقصودة). لذلك، فإن قتل المدنيين بقصد الانتقام، أو حتى بقصد مواجهة الهجوم الآتي من قيادييهم، خطأٌ كبيرٌ من الناحية الأخلاقية. مع ذلك، يبقى من الممكن، في بعض الظروف وفي حدود ضيقة، إيجاد تبرير أخلاقي للأعمال العسكرية الموجهة ضد مقاتلين ويمكن أن توقع بعض الضحايا في صفوف المدنيين بشكل غير مقصود لكنه متوقع. وليس مقبولاً أخلاقياً استهداف المدنيين لذاتهم في العمليات العسكرية.

إن هذه المبادىء وغيرها، المتعلقة بالحرب العادلة، تعلمنا أنه من الممكن والضروري، عندما تتوقع الكائنات البشرية الحرب أو تشنها، في أي وقت كان، التأكيد على قداسة الحياة الإنسانية والحفاظ على مبدأ الكرامة الإنسانية المتساوية. تتهاوى هذه المبادىء في ظل النشاط الحربي التراجيدي. هذه هي الحقيقة الأخلاقية الأساسية: إن «الآخرين» ـ الغرباء عنا، المختلفين عنا في اللغة أو العرق، والذين يعتنقون ديناً نعتبره مشكوكاً بصحته ـ يتمتعون أيضاً بحق الحياة الذي نتمتع به وبالكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان نفسها التي نتمتع بها.

في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، هاجمت مجموعة من الأفراد الولايات المتحدة، مستخدمةً الطائرات المخطوفة سلاح قتل، فسقط في أقل من ساعتين، أكثر من ثلاثة آلاف من مواطنينا في نيويورك وبنسلفانيا وواشنطن. وكانت غالبية الضحايا من المدنيين غير المقاتلين، وغير المعروفين من قبل قاتليهم إلا بصفتهم أميركيين. إن الذين ماتوا صبيحة ١١ أيلول/ سبتمبر قتلوا بدون وجه حق، وبشكل عبثي مبني على حقد مخطط ـ هذا نوع من القتل الذي،

باسم الدقة، لا يمكن وصفه إلاّ بالقتل العمد. وكان من بين الضحايا أشخاص من كل الأعراق، من إثنيات مختلفة، ومن أتباع غالبية الديانات الكبرى. كان من بينهم غاسل الصحون والمدير في الوقت نفسه. إن الأفراد الذين ارتكبوا هذا العمل الحربي لم يتصرفوا من تلقاء أنفسهم، من دون دعم، أو لأسباب مجهولة. كانوا أعضاء في شبكة إسلاموية دولية، عاملة في حوالي الـ ٤٠ دولة، ومعروفة تحت اسم «القاعدة». تشكل هذه المجموعة رأس الحربة لحركة راديكالية إسلاموية واسعة، تنامت خلال عقود من الزمن وحظيت، في بعض الأحيان، بتسامح، وحتى دعم الحكومات، وهي تجهر علناً برغبة أعضائها في ممارسة العنف، وتبدي قدرةً متزايدةً على استخدام القتل العمد لتنفيذ أهدافها.

إننا نستخدم تعبيري «الإسلام» و«إسلامي» للإشارة إلى إحدى أكبر ديانات العالم، تضم حوالي ١,٢ مليار إنسان، بمن فيهم عدة ملايين من المواطنين الأميركيين الذين قتل عدد منهم في ١١ أيلول/ سبتمبر. ليس من الضروري تكرار ما نقوله، لكننا نقوله بوضوح ولمرةٍ هنا ـ إن الغالبية العظمى من مسلمي العالم، المتبعين لتعاليم القرآن، يتمتعون بالاحترام والإيمان وحس السلام. نستخدم، في المقابل، تعبيري «الإسلاموية» و«الراديكالية الإسلاموية» للإشارة إلى الحركة الدينية ـ السياسية العنيفة، المتطرفة، والمتعصبة، التي تهدد العالم بما فيه العالم الإسلامي. هذه الحركة الراديكالية العنيفة لا تعارض سياسات غربية معينة أيضاً ـ بل تعارض أيضاً مبدأ مؤسساً في العصر الحديث، هو مبدأ التسامح الديني، إضافةً إلى حقوق الإنسان الأساسية، خصوصاً حرية المعتقد والدين التي تحظى بحماية «إعلان الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان»، وهي بمجموعها مبادىء تشكّل أساس كل حضارة تحفز الازدهار الإنساني والعدل والسلام.

تدعي هذه الحركة النطق باسم الإسلام، لكنها تخون المبادىء الإسلامية الأساسية، لأن الإسلام يقف ضد هذه الوحشية الأخلاقية. والمثل على ذلك، أن العلماء المسلمين أقرّوا، على مر العصور، ملتزمين بتعاليم القرآن وبمثل النبي محمد، أن القتال في سبيل الله (الجهاد) يحرّم القتل العمد الذي يستهدف غير المقاتلين، ويفرض أن تشن الحملات العسكرية بأمر من السلطات الشرعية

العامة. إن هؤلاء العلماء يذكروننا بقوة أن الإسلام، ليس أقل من المسيحية واليهودية والديانات الأخرى، مهدد ومعرّض لانحطاط محتمل على يد هؤلاء المبتدعين الذين يمارسون القتل العشوائي باسم الله.

إننا نقرّ أن الحركات التي ترتدي عباءة الدين تتسم بأبعاد سياسية واجتماعية وديموغرافية معقدة يجب الانتباه إليها. ولكن، في الوقت نفسه، لا يصحُّ إغفال أن المسائل العقدية والفلسفة المحركة لهذه الحركات الراديكالية الإسلامية، بازدرائها الحياة الإنسانية ورؤيتها للعالم باعتبارهِ صراعاً على الحياة أو الموت بين مؤمنين وكافرين (سواء أكانوا مسلمين غير راديكاليين، أم يهوداً أو مسيحيين، أو هندوساً أو غيرهم)، تنفي الكرامة الإنسانية المتساوية لكل الناس، وهي، بذلك، تخون الدين وتنقض أساس الحياة المتحضّرة وإمكانيات السلام بين الأمم.

إن الأمر الأكثر جدية في كل ذلك، هو أن مجرمي ١١ أيلول/ سبتمبر برهنوا، وللمرة الأولى، أن هذه الحركة تمتلك اليوم ليس الرغبة المعلنة فحسب، بل أيضاً القدرة والخبرة - بما في ذلك احتمال الوصول والرغبة في استخدام الأسلحة الكيميائية والبيولوجية والرؤوس النووية - للانتقام عبر تدمير ضخم ومروع لأهدافها.

إن الذين جزروا أكثر من ٣٠٠٠ شخص في ١١ أيلول/ سبتمبر، والذين برضاهم الكامل، يسعون إلى فعل الشيء نفسه يشكلون خطراً داهماً وواضحاً على جميع الناس ذوي النيات الحسنة أينما كانوا، وليس فقط في الولايات المتحدة. إن أعمالاً كهذه تمثل شكلاً عارياً من أشكال الاعتداء على الحياة الإنسانية البريئة، وهي شر ذو اتساع عالمي يتطلب، بشكل واضح، استخدام القوة لإبعاده.

هؤلاء القتلة المنظمون ذوو البعد العالمي يهددوننا اليوم جميعاً. ولذلك فباسم المبادىء الأخلاقية الإنسانية العامة، وبوعي كامل لقيود ومتطلبات الحرب العادلة، نؤيد قرار حكومتنا ومجتمعنا باستخدام السلاح ضدهم.

الخلاصة

إننا نرهن أنفسنا للعمل ضد الإغواء المؤذي - خصوصاً ذلك المتعلق بالغطرسة والغلو في الوطنية - الذي غالباً ما يسيطر في الدول التي تخوض حروباً. وفي الوقت نفسه، نرفع صوتاً واحداً للقول إن انتصار أمتنا وحلفائها في هذه الحرب حاسم. إننا نقاتل للدفاع عن أنفسنا، ولأننا نؤمن، أيضاً، أننا نقاتل من أجل حماية تلك المبادىء العامة المتعلقة بحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية والتي تشكل الأمل الأفضل للنوع الإنساني.

في يوم من الأيام، ستنتهي هذه الحرب. في هذه اللحظة، أو حتى قبل حلولها، تنتظرنا مهمة كبيرة هي مهمة المصالحة. نأمل أن تساهم هذه الحرب، عبر وأد شر كامل وشامل، في زيادة احتمالات وجود مجتمع عالمي قائم على العدل. لكننا نعلم أن صانعي السلام وحدهم في كل المجتمعات يكون عليهم أن يبرهنوا أن هذه الحرب لم تضع سدى.

نأمل، بشكل خاص، أن نوصل صوتنا إلى إخوتنا وأخواتنا في المجتمعات الإسلامية. نقول لكم بصراحة: لسنا أعداء بل أصدقاء. لا يصح أن يعادي بعضنا بعضاً. نشترك في الكثير من النقاط. لدينا الكثير لنفعله سوياً. كرامتكم الإنسانية، ليست أقل من كرامتنا، حقوقكم وفرصكم في حياة كريمةٍ، ليست أقل من حقوقنا وفرصنا. هذا هو ما نظن أننا نحارب من أجله. نعلم أن بعضكم يرتاب بنا. ونعلم أننا، نحن الأميركيين، مسؤولون جزئياً عن هذا الارتياب. لكننا يجب ألاّ نكون أعداء. ويبقى الأمل، والتمني أن نشترك معكم ومع كل الخيرين في بناء سلام عادل ودائم.

حركات الإسلام السياسي
والصراع على الإسلام

أقبل عددٌ من الباحثين الأكاديميين والدارسين الاستراتيجيين في العقد الأخير من السنين على التنبؤ بنهايةٍ قريبةٍ للحركات الإسلامية، أو كما يفضّلون تسميتها: حركات الإسلام السياسي. وتختلف منطلقاتهم للوصول إلى هذا الاستنتاج تبعاً لاختلاف التخصصات ومجالات الاهتمام. فالدارسون السياسيون والاستراتيجيون يتتبعون وقائع وأحداث العقدين الماضيين مُلاحظين أنّ حركات الإسلام السياسي لم تحقق نجاحاً يُذكَرُ بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٨. بل إنّ الظاهر والبارز الفشل المتكرر في الوصول إلى السلطة بالقوة من مثل التجارب المأساوية في أفغانستان والجزائر، بل وفي السودان. ففي أفغانستان تصارعوا على السلطة بعد خروج الروس، وانتهى الأمر باستيلاء الطالبان، الذين ما كانوا في الأصل من المجاهدين. ثم إنّ هؤلاء جميعاً ما حققوا نجاحاتٍ معتَبَرة بسبب قوتهم الشعبية، بل بسبب الدعم الأميركي والباكستاني لهم، إلى أن عاد الأميركيون فأسقطوا طالبان بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ كما هو معروف؛ وأعادوا بعض فصائلهم للسلطة. وينطبق ذلك أيضاً على الطالبان، الذين ما كانوا يحلمون ببلوغ بعض ما طمحوا إليه لولا تقاطُعُ المصالح مع الباكستانيين والأميركيين، الذين أرادوا الاستمرار في إرباك الروس والإيرانيين. أمّا في الجزائر؛ فإنّ نجاحاتهم الأولية عائدةٌ إلى إخفاق السلطة الجزائرية، وتفاقُم الصراع بين أجنحتها المختلفة. والحركات الثورية التي قامت على أنقاض جبهة الإنقاذ لا تملك برنامجاً أو رؤية بديلة؛ بل تعتمد الرعب والإرهاب أسلوباً للكفاح. وفي السودان، فإنّ الدكتور حسن الترابي، الذي كان حزبُهُ حزبَ أقليةٍ منذ السبعينيات، تسلق دائماً على ظهور العسكريين للاستيلاء على السلطة بالواسطة، وانتهى دائماً في السجن على أيدي رفاقه وتلامذته. وفي كلّ الأحوال؛ فإنّ الصعود الإسلاميَّ ذاتَه يعود في الأساس إلى خُلُوّ الساحة السياسية من البدائل نتيجة ضرب الحركات السياسية القومية واليسارية من جانب أنظمة

الحكم، وتفاقم الأزمات الاجتماعية والاقتصادية بدون أملٍ في الخلاص. وأخيراً فإنّ نجاح الثورة الإسلامية في إيران، لا يعودُ الفضلُ فيه لحركةٍ من حركات ما يُسمّى بالصحوة الإسلامية؛ بل للمؤسسة الدينية التقليدية في إيران التي قادت الجماهير المهمَّشة والمتضررة من التحديث، ومن فساد نظام الحكم هناك[1].

ويذهب الأكاديميون من المستشرقين القدامى والجدد في تعليل فشل حركات الإسلام السياسي أحدَ مذهبين. **يقول بعضهم** إنّ الدين الإسلاميَّ نفسهُ يُنتجُ في فترات الأزمات حركاتٍ ثورية مأزومة، هي في المرحلة الحاضرة احتجاج على قيم وممارسات التحديث والتغريب، ودفاع مستميتٌ عن الهوية القروسطية الطابع. بيد أنّ حركات الاحتجاج تلك لا تمثل بديلاً يمكن اللجوءُ إليه، وإنما تؤخر عمليات التلاؤم والتطور. والخيار الأتاتوركي القاطع مع التقليد هو الحلّ الحقيقي والنهائي. والأنظمة العربية تعاني من المشكلات مع الإسلاميين بسبب وسطيتها وعدم جذرية بدائلها في مواجهتهم. **ويذهب البعض الآخرُ** إلى أنّ الحديث عن طبائع الإسلام الرجعية أو التقدمية لا طائلَ من ورائه. وقوةُ الحركات الإسلامية متأتية من تقصير أنظمة الحكم في نشر وممارسة قيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. وكذلك فإنّ نجاحاتها المحدودة ناجمةٌ عن كونها الفريق الرئيسيّ الذي يصارع الأنظمة الاستبدادية الضعيفة المشروعية. أمّا فشلُها النهائي فعائدٌ إلى أنّ الأولوية لديها ما كانت استعادة التجربة الديمقراطية، بل القول بتطبيق الشريعة؛ وهو بدوره شعارٌ احتجاجيٌّ لا يصلُحُ برنامجاً للوصول إلى السلطة، وبالتالي لا يمكن الحديث عن مستقبل سياسي للحركات الإسلامية[2].

والواقع أنّ الوصول للسلطة أو المشاركة فيها يمكن أن يكونا مقياساً للنجاح ولتوقعاتٍ مستقبليةٍ في حالة الحركات السياسية العادية. بيد أنّ الحركات الإسلامية ليست حركاتٍ سياسية وحسْب؛ بل هي حركاتٌ إحيائيةٌ ذات صبغةٍ

(١) Roy, Olivier. The Failure of Political Islam. Cambridge: Harvard University Press. 1994. PP. 36 - 87; James Walsh, «The Sword of Islam», Time International, 15 June 1992, 18 - 22; Graham Fuller. «Islamic Fundamentalism», Washington Post, 19 Jan. 1992.

(٢) Tibi, Bassam, The Challenge of Fundamentalism 1998. PP. 111 - 154; Marty, Martin E. and R. Scott Appelby, eds. Fundamentalisms Observed. Chicago: University of Chicago Press. 1991. PP. 127 - 151.

دينية؛ وقد أتت الأولوية السياسية لديها متأخرةً عن نشوئها عدةَ عقود ـ ولذلك فإنّ مقياس النجاح السياسي قاصرٌ في حالتها إذا كان المقصود منه الحكمَ على إمكانياتها المستقبلية.

وقبل هذا وبعده؛ فإنّ الحديث عن النجاح أو الفشل السياسي رهنٌ بالمقصود من ذلك بالتحديد. فالحكومات في باكستان وماليزيا وأندونيسيا وتركيا خلال العقدين الأخيرين تتحكم في أفكارها أو ممارساتها أطياف وانتظارات ووقائع الظاهرة الإسلامية؛ سواءٌ أكان ذلك بسبب نجاح الإسلاميين في الانتخابات، أو نجاحهم في الوصول لتشكيل الحكومة، أو نجاحهم في الحدّ الأدنى في إدخال اللون الإسلامي في سياسات الدولة الداخلية والخارجية. وقد ظهر في الثمانينيات «تيارٌ رئيسيٌّ» ما يزال قويَّ الفعالية، على الرغم من التعرض المستمر للقمع، والاضطرار للعمل السري، في أكثر الحالات. وقد حقق هذا التيار الرئيس ويحقق نجاحاتٍ معتبرة في كلّ مناسبة يُتاحُ له فيها المشاركة في انتخاباتٍ حرة؛ بينما تعجزُ عن ذلك الأحزاب السياسية القومية واليسارية والليبرالية. والحديث عن الإيمان أو عدم الإيمان بالقيم الديمقراطية باعتباره مقياساً حديثٌ عن النوايا في العمل السياسي، وهو في هذه الحالة غير مفيد في فهم وتعليل استمرار تلك الحركات، وقوتها الشعبية؛ ما دامت تُقبل على خوض الانتخابات في كلّ البلدان التي تسمحُ لها بذلك مباشرةً أو مواربة[1].

لهذه الأسباب كلها، يكونُ من المفيد دراسة الأصول الفكرية والثقافية للحركات الإسلامية، والبحث في ظهور رؤاها السياسية، وتطور تلك الرؤى في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. وليس وارداً هنا الخوض مجدّداً في أسباب ظهور هذه الحركات[2]، بل ـ التركيز بعد قراءة الأفكار والرؤى

(١) قـارن بـ Esposito, John L. The Islamic Threat: Myth or Reality? New York: Oxford University Press, 1992. PP. 190 - 198; Esposito, John L. and Voll, John O. Islam and Democracy. 1996. PP. 86 - 111.

(٢) قارن عن ذلك، رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعاتٌ ومتابعات. دار الكتاب العربي بيـروت، ١٩٩٧، ص ص ١٥٧ ـ ٢٠٤ Moussalli; Ahamd S. ed. Islamic Fundamentalism. Myth and Realities. Ithaca Press. 1998; Halliday, Fred. Islam and the Myth of Confrontation. I.B. Tauris. 1996.

والظروف، التي نشأ في سياقها الفكر الإسلامي الإحيائي، وتطوَّر - على الإمكانيات التي يحفلُ بها الموقف الراهن، والاحتمالات المستقبلية.

الأصول الفكرية والثقافية

ظهرت المؤشّرات والبوادر الأولى للفكر الإسلامي المعاصر في الثلاثينيات من القرن العشرين. وقد حكمت ظهورَها وتطوراتِها الأولى السياقاتُ السياسية والثقافية لفترة ما بين الحربين العالميتين، وهي فترةٌ حفلت، في أوروبا المضطربة، وفي العالم الإسلامي المنتقل من حالٍ إلى أحوال، بمتغيراتٍ عاصفة. فقد قطعت تركيا مع الإسلام العثماني المأزوم، رغم تجربة التنظيمات، لصالح دولةٍ قوميةٍ علمانيةٍ على النهج الفرنسي. واتجه الإسلاميون الهنود المؤتلفون مع غاندي في «مؤتمر عموم الهند» إلى محاولة «إحياء الخلافة» التي لم تصل سلطتها إليهم أصلاً، ثم إلى تكوين خصوصية إسلامية منفصلة أفضت فيما بعد إلى دولة باكستان. وقامت أنظمة جديدةٌ أو معدَّلة في مشارق ومغارب العرب، في ظلّ الانتدابات، ودواعي التمرد والثورة من أجل الاستقلال والحرية. وفي الوقت الذي كان فيه نظامٌ عالميٌّ جديدٌ يتجه للظهور في تسويةٍ بين الدول الأوروبية الفائزة في الحرب الأولى رمزُهُ «عُصْبة الأمم»، كانت موجةٌ من الركود والتأزم في النظام الرأسمالي تعصِف بالبورصات في فرانكفورت ولندن ونيويورك، تدفع الدول الكبرى للمزيد من التنافس في البحث عن الموارد. كما كانت الانفجارات تتوالى في المجالات الثقافية والتكنولوجية، بحثاً عن أفكارٍ جديدةٍ، وأشكال جديدةٍ للتعبير عن الحراك الاجتماعي والثقافي، وتطورات العلوم الفيزيائية والاقتصادية والنفسية[1].

---

(١) قارن عن تطورات ما بين الحربين: Keegan, John. The First World War. 2000. PP. 350 - 436; Arrighi, Giovanni. The Long Twentieth Century. 1994. PP. 211 - 248. وانظر عن العالم الإسلامي في مطالع القرن العشرين؛ لوثروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامي. ترجمة عجاج نويهض، وتعليق الأمير شكيب أرسلان. الطبعة الأولى بالمطبعة السلفية، عام ١٩٢٥. ص ص ٢٨٧ - ٣٢١. وعن تكوُّن الشرق الأوسط؛ دافيد فرومكين: سلامٌ ما بعده سلام، ولادة الشرق الأوسط ١٩١٤ - ١٩٢٢، ترجمة أسعد الياس، بيروت، ١٩٩٢. وعن ظروف الخلافة والدولة حتى إلغاء الخلافة؛ وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية، بيروت ١٩٩٦.

وقد أفضى هذا الثَّوَران العالمي، إلى أصداء ووقائع وتوجهات جديدة في المجالين العربي والإسلامي. وما تجلت تلك الوقائع والتوجهات في طرح موضوعاتٍ جديدةٍ وآفاق جديدة في البداية؛ بل حدث تغيُّرٌ في المناخ والبيئات أو مناهج الرؤية إذا صحَّ التعبير. فقد تصاعد الاهتمام بالتخلص من السيطرة الأوروبية في المجال السياسي والاستراتيجي في صورة ثوراتٍ من أجل الاستقلال، مع عدم اتضاح البدائل في حالة النجاح. فقد انضمّ للهمّ الأول (همّ الحرية) همُّ الانفصال والتمايُز الثقافي والسياسي عن العالم الغربي المضطرب، والتماس الخلاص في العودة للجذور الأصلية إسلاماً وعروبةً ومحليات، باعتبار ذلك كله حافظاً للاستقرار، وحافظاً في الوقت نفسه للهوية الخاصّة التي يريد الاستعمار السياسي والثقافي تغييرها لصالحه أو طمْسَها.

وفي حين انصرف العاملون في الشأن السياسي والوطني لانتزاع الاستقلال مُجَزَّءًا من المستعمرين؛ فإنّ النُخب الإسلامية ظهرت لديها أزمة وعي إذا صحَّ التعبير. إذ تمزَّقت بين متابعةٍ لأطروحات الإصلاحيين التي تركّز على أولوية التقدم، وبين حرص متجددٍ على الهوية الخاصّة والطهورية. وفي ظلّ هذه الرؤية الجديدة للقضايا والمشكلات، تشبَّث الإسلاميون بإحياء الخلافة التي ألغاها مصطفى كمال، كما راحوا يعيدون النظر في قضية المرأة بدافع الخوف من تجاوزها للحدود الشرعية؛ بينما كان الهمُّ سابقاً في مسألة السلطة إقامة سلطةٍ تمثيليةٍ ودستورية، كما كان الهمُّ في الجانب النسائي من قبل الدفاع عن الحقوق الشرعية للمرأة المسلمة. وكان الموقفُ من الاستشراق نقدياً مع تغليبٍ للتواصُل والاستعانة بكثيرٍ من أطروحات المستشرقين وأشخاصهم. بينما كان الموقف من التبشير سلبياً، فتطورت في مدرسة المنار أدبياتٌ لمجادلة المسيحية الغربية. أمّا في حقبة ما بين الحربين؛ وبخاصةٍ بعد ظهور أطروحات علي عبد الرازق وطه حسين، التي اعتبروها مستندة إلى أطروحات المستشرقين؛ فقد جرى ربط الاستشراق بالتبشير واعتبارهما معاً سلاحَ الغرب الثقافي والديني في وجه الإسلام الذي يصارع معتنقوه للخروج من التبعية الدينية والثقافية، كما صارعوا ويصارعون للخروج من ربقة الاستعمار[1].

---

(١) انظر عن الإصلاح الإسلامي ومتغيراته: فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت =

وفي ظلّ المناخات الجديدة، وبالتساوق مع محاولات الاستقلال والانفصال، والجدال مع الغرب والمتغربين، ظهرت جمعياتٌ وأحزابٌ ذات أبعادٍ ثقافيةٍ وتربويةٍ معنية بالدرجة الأولى بمسألة الهوية الخاصّة، وضرورات صونها، والدفاع عنها. وكان من تلك الجمعيات الشبان المسلمون، والإخوان المسلمون، والجمعية الشرعية، وأنصار السنة، واتحاد الشبيبة الإسلامية، والكشاف المسلم، ومصر الفتاة، وشباب محمد.. إلخ. وقد أقبلت تلك الهيئات والجمعيات والأحزاب على إقامة المدارس، والمؤسسات الاقتصادية، والمعسكرات الكشفية، التي كان هدفها الوصول إلى شخصية إسلاميةٍ مستقلة أو ذاتية، ومنافسة المؤسسات الأجنبية، ومدارس الإرساليات، والجمعيات الماسونية، وكلّ مظاهر التغريب والاستتباع. وفي الوقت نفسه بدأت أطروحاتٌ الآداب الإسلامية، والشرقية، والعربية، التي تعتصم بالتراث الحضاري والثقافي، وترمي إلى بناء نموذج آخر للشخصية الفردية والجماعية للشعب والأمة. والحقُّ أنّ تعبير الصحوة والصحوة الإسلامية الذي استُعمل للمرة الأولى في الثلاثينيات، تجاوز الإسلاميين القدامى والجدد إلى الجو الثقافي العام. فقد انصرف طه حسين المتغرب في نظر الإسلاميين إلى كتابة الوعد الحق، وهوامش على السيرة النبوية. كما انصرف العقاد لكتابة العبقريات. وانصرف أحمد أمين لكتابة التاريخ الثقافي للإسلام. وكتب توفيق الحكيم مسرحية محمد. كما أقبل محمد حسين هيكل على كتابة سيرة النبي وأبي بكرٍ وعمر، ومعروف الأرناؤوط على استلهام القرآن والماضي الإسلامي في الفن القصصي. وما كان هدف كل هؤلاء الإطراف أو التعريف بالتاريخ الإسلامي؛ بل بناء النموذج الخاصّ والمستقل[1].

وأدّى نشوب الحرب العالمية الثانية إلى مزيدٍ من الإيمان بفشل الحضارة

= ١٩٨١، وديفيد كومينز: الإصلاح الإسلامي. ترجمة مجيد الراضي ١٩٩٩، ورضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق. ص ص ١٥٧ ـ ٢٠٤، و٣٢٣ ـ ٣٣٦، ورضوان السيد: التفكر الإسلامي في المسيحية في العصور الحديثة؛ في: المسيحية والإسلام، مرايا متقابلة، جامعة البلمند ١٩٩٧، ص ص ٣١ ـ ٦١.

(١) قارن عن ذلك: Smith, Charles. «The Crisis of Orientation, The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's», IJMES, VOL. 4 (1973), PP. 282 - 310.

الغربية، واقتراب انهيارها، في أوساط ذوي الثقافة الإسلامية، قبل الأوساط السياسية. وقتَها أقبل المثقفون على نشر عروضٍ لكتاب أوزوالد شبنجلر O. Spengler عن انهيار الحضارة الغربية. ثم عرفوا من طريق أبو الأعلى المودودي الهندي، كتاب ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، والكتب المُشابهة التي تنعى على الحضارة الغربية ماديتَها، واستثارتها للغرائز الحيوانية في النفس البشرية. وتُرجمت إلى العربية مقالات أبي الأعلى المودودي، وأبي الحسن الندوي، التي تتحدث عن انتحار الحضارة الغربية، وعن إمكان النظر إلى الإسلام باعتباره بديلاً.

ومن المعروف أنّ سنوات الأربعينيات في مصر على الخصوص شهدت ازدياد شعبية سائر الحركات والأحزاب الراديكالية، ومن ضمنها الإخوان المسلمون الذين امتدوا أيضاً إلى سورية وفلسطين واليمن[1].

وإذا كانت الثلاثينيات من القرن العشرين قد عرفت حملةً على الغرب والمتغربين في قضايا الثقافة واللباس والشخصية الفردية، والعبودية للتكنولوجيا، والنزعات الصراعية المدمِّرة؛ فإنّ الأربعينيات ظهرت فيها العروض الشاملة للحضارتين الإسلامية والغربية، مع إدانة الثانية، والانتصار للأولى. وقد قام عبد القادر عودة، القاضي المدني، وعضو مكتب الإرشاد في الإخوان المسلمين بكتابة مجلدٍ في القانون المقارن، وازَنَ فيه بين التشريع الجنائي في الإسلام

(١) قارن بيوسف الشويري: Islamic Fundamentalism (1990)، ص ص ٩٣ ـ ١١٩ (علاقة سيد قطب بالمودودي). ومحمد أحمد خلف الله: الصحوة الإسلامية في مصر؛ في كتاب: الحركات الإسلامية في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٧، ص ص ٣٧ ـ ٩٨، و: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، تنسيق فيصل دراج وجمال باروت، دمشق ١٩٩٩، م٢، ص ٧ ـ ١٤. وأهمّ تأثيرات المودودي أتت من خلال مقالاته المجموعة في: نحن والحضارة الغربية (القاهرة ١٩٥٥). ومن ضمن المقالات دراسته بعنوان، انتحار الحضارة الغربية (١٩٤١). أما الندوي فله: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، والصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية. وقد صدرا بالقاهرة مطلع الخمسينيات، وقدَّم لأولهما سيد قطب. وانظر عن المودودي؛ محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية (بيروت، ١٩٨٦). وانظر عن الإخوان المسلمين المصريين وامتداداتهم دراسة ريتشارد ميتشل الصادرة عام ١٩٦٩، والمترجمة إلى العربية بالقاهرة عام ١٩٧٧ ـ وهي تتصل بالمرحلة الأولى فقط (١٩٢٨ ـ ١٩٥٥).

والقانون الوضعي. وما انتصر فيه للفقه الإسلامي وحسْب؛ بل أضاف لذلك القول إنّ فضيلة التشريع الإسلامي آتيةٌ من أنه تشريعٌ إلٰهيٌّ، بينما القانون الغربي أو الفرنسي، الذي استند إليه القانون المدني المصري هو من مواضعات البشر، ومن صناعة الإنسان الغربي، الذي أفسدته غرائزه، وتقدمه المادي على حساب التطور المعنوي والروحي. إنّ الفرق بين ما قام به الأستاذ عودة، وما كان السنهوري وبدوي ومحرَّم وحشمت، يقومون به في مجال القانون المدني والدستوري، أنّ هؤلاء كانوا يريدون إثراء القانون المدني الحديث المقتبس، ببعض ما تضمنته مجلة الأحكام العدلية العثمانية، وكتب الفقه والأصول التي أعادوا اكتشافها على آثار النهضويين. أمّا عودة فإنه كان يقول بنهج تشريعي إلٰهي إسلامي كامل، علينا أن نأخذه كله، أو نتركَهُ كله. إنه الاختيار بين نهج الأرض ونهج السماء، كما قال سيد قطب بعد ذلك. وما اكتفى الأستاذ عبد القادر عودة بالانتصار للنهج الإلٰهي في التشريع، بل كتب أيضاً في الأوضاع القانونية والاقتصادية، منتصراً لمذهبٍ إسلامي في حلّ المشكلات الاجتماعية، كما كتب في الأوضاع السياسية، منتصراً لمذهب إسلامي في نظام الحكم. وبذلك اتجه الأستاذ عودة لاعتبار أنّ الإسلام يملك نظاماً شاملاً لقيادة المسلمين، والحياة البشرية في العالم. وفكرة **النظام الشامل** هي التي سادت سائر كتابات الإسلاميين منذ الخمسينيات من القرن العشرين[1].

وهكذا فإنه في ظروف وبيئات ما بين الحربين، والحرب الثانية، تبلورت «صحوةٌ» أو عودةٌ للإسلام باعتباره مناط الهوية وصائنها، وباعتباره صالحاً لكل زمانٍ ومكان، وباعتباره أيديولوجيا المسلمين في مواجهة كل الأيديولوجيات الأخرى.

وفي الخمسينيات، ومع المودودي والندوي وسيد قطب، صار الحديث ممكناً عن حركةٍ أو حركاتٍ إسلاميةٍ، تعتنق نهجاً إسلامياً يستند إلى نموذج

(١) عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (١٩٤٧)، والإسلام وأوضاعنا القانونية (١٩٤٩)، والإسلام وأوضاعنا السياسية (١٩٥٠).

حضاري/ ثقافي أعيد بناؤه، وتتحدد معالمه على النحو التالي:

أولاً: رؤية جديدةٌ للعالم، ولدور الإسلام فيه، دور النموذج المنفصل والمستقلّ والمكتفي بذاته في الحدّ الأدنى، ودور البديل المُنافس والمُصارع من أجل التوسع والامتداد.

ثانياً: وإسلامٌ إحيائي، يعتمد في بناء نموذجه على إحياءٍ اجتهاديٍ لتجربةٍ حضاريةٍ كاملةٍ ومتكاملة، تستمدُّ تسْويغَها ومرجعيتَها من المصادر الإلٰهية، من القرآن والسنة وحقبة الراشدين وحسْب. وتصل إلى ذلك عبر نهجٍ تأصيلي في السلب والإيجاب.

ثالثاً: ونظامٌ شاملٌ، ذو أصل اعتقادي، إشكاليتُهُ الحاكمة الهوية الذاتية المتفردة والطهورية، قاطعةً مع سائر التجارب الأخرى الملوَّثة بأوضار بشرية، بما في ذلك حقبتا الانحطاط والتغرب الحديث، في تاريخ المسلمين وحاضرهم[1].

الرؤية السياسية الإسلامية في سياقات الحرب الباردة

ربما كان الأستاذ عبد القادر عودة (ـ ١٩٥٤) في كتابه الصغير: «الإسلام وأوضاعنا السياسية» أول من تحدّث عن فكرة **الاستخلاف** القرآنية في سياق سياسي، أو باعتبارها الأساسَ لرؤيةٍ سياسيةٍ متكاملة. بيد أنّ الفكرة اتضحت تماماً على يد كلٍ من أبي الأعلى المودودي (ـ ١٩٧٩م)، وسيّد قطب (ـ ١٩٦٦). صحيحٌ أنّ الإمام حسن البنا ذكر أنّ الإسلام دينٌ ودنيا، مصحفٌ وسيف. لكنه لم يوضح كيف تُمارَسُ الاهتمامات السياسية للإسلام، أفي مؤسسةٍ واحدةٍ دينيةٍ/ سياسية، أم في مؤسستين، كما كان عليه الحال في الإسلام الوسيط. الأستاذ عودة قال إنّ الإنسانَ مستخلفٌ في الأرض لإعمارها وفق شرع الله. وشرعُ الله المهيمنُ هو الإسلامُ الذي جاء به خاتَم المُرسَلين. ولذلك سمَّى المسلمون قديماً سلطتَهم خلافة، بمعنى أنها السلطة التي أناط الله بها تدبير الشأن العامّ وفق النهج الذي حدَّده الله سبحانه. وقال المودودي إنّ النظام الإسلامي يتأسس على أربعة

(١) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٨٤ ـ ٢٠٤.

أركان: الله والرب والدين والعبادة[1]. ولا يبدو لأول وهلةٍ أنّ لهذا الفهم اللاهوتي علاقةً بتدبير الشأن العامّ. لكنّ المودودي لا يلبث أن يشرح الأمر على النحو التالي: فالألوهية تعني المرجعية العليا في عالم الكون والفساد. أما الربوبية فتحمل فكرة العناية الإلهية بالعالم المخلوق، عبر الدين الذي جاء به الرسل. وهذا الدين هو التكليفُ الذي استخلف الله سبحانه البشر في العالم بشرط إقامته. فإقامتُهُ التي تضمن تدبير شؤون الإنسان، هي جزءٌ من العبادة، بينما ينصبُّ جزؤُها الآخر على العلاقة الشعائرية بين الله والإنسان. فالعلاقة الشعائرية علاقة بالألوهية، والعلاقة المتصلة بالاستخلاف والتدبير هي علاقة بالربوبية. وهكذا فهناك الحاكمية الإلٰهية من جهة، والتكليف بإنفاذها في ثلاث حلقاتٍ متصلة: الحاكمية، والاستخلاف، والتكليف. فالله سبحانه وتعالى بمقتضى حاكميته استخلف البشر وكلَّفهم بإعمار العالم. ولأنّ الإسلامَ هو دينُ الله الحقّ؛ فالمسلمون من بين البشر هم الذين قبلوا عملياً أو التزموا بمقتضيات التكليف[2].

شرح سيّد قطب فكرته هذه، التي استمدّت من المودودي على مدى تفسيره الكبير المسمّى «في ظلال القرآن». ثم أوجزها في «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»، وعاد لإخراجها من الطابع الثقافي العامّ إلى النهج الاعتقادي/السياسي في «معالم في الطريق» (١٩٦٤). هكذا ظلّ فكر الهوية ذو الطابع الاعتقادي والتربوي سائداً لدى البنّا وعودة، لكنه صار نضالياً وسياسياً لدى المودودي والندوي وسيّد قطب. بيد أنّ سيّداً أسهم بإضافةٍ مهمةٍ كانت أساساً في تجذر الحزبية الإسلامية. ففي مواجهة نهج الحاكمية يبرزُ المخالِفُ النقيض: النهج الطاغوتي الجاهلي. صحيحٌ أنّ المودوديّ لم ينسَ الجاهلية؛ لكنها عنده

(١) المودودي: رسالة الأركان الأربعة، الطبعة الرابعة، الكويت ١٩٧١. وقد عرف قطب هذه الرسالة مطلع الخمسينيات بالإنجليزية، وكان يعتبرها بين أهمّ الكتابات الإسلامية في العصور الحديثة. وقارن للمودودي أيضاً: منهاج الانقلاب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨١.

(٢) أحمد موصللي: الأصولية الإسلامية، دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب. بيروت. الناشر ١٩٩٣. ص ص ١٤٣ ـ ٢٣٤.

هي الحضارةُ الغربية، والمسلمون بَراءٌ منها، وإنما هم في غفلةٍ واستتباع يمكنُ إخراجهم منهما بالتوعية والتربية والدعوة والتوحيد، وليس الثورة. أما عند قطب فإنّ التصور الإسلامي للحاكمية قاطعٌ في وضوحه وانفصاله عن الجاهلية كلّها؛ ولذلك فإنّ الخروجَ على نهج الحاكمية نال وينالُ من إسلام المسلمين أيضاً. ومن أجل ذلك صارت الجاهلية الغربية في القرن العشرين (حسب محمد قطب) عالمية تشمل المسلمين وغيرهم، إلاّ تلك القلّة القليلة التي وعت النهجَ وثابرت عليه. وعلى عاتقها تقع مهمة إنفاذ مقتضيات التكليف بالحاكمية. إنهم أولئك الفتية الذين آمنوا بربّهم فزادهم هدىً، ويكونُ عليهم أن يتجمعوا ويتوحدوا ويتصدوا للجاهلية بالقوة، يحدوهم وعدُ الله سبحانه بالتمكين لهم في الأرض إن أخلصوا للحاكمية الإلٰهية. وبذلك تحققت في المنظومة القطبية ثلاثة تحولات: تحول الإسلام الإحيائي إلى إسلام نضالي، وتحول الإسلام النضالي إلى إسلام حزبي، والتحول عن كارزما «الجماعة» السنية التقليدية إلى كارزما «الشريعة» التي صارت موضوع التكليف الإلٰهي أو مقتضى الحاكمية الإلٰهية في المجال العملي. فالدولة الإسلامية بمقتضى هذا التصور ليست تلك التي تضمُّ بين جنباتها أكثرية إسلامية، ويحكمها مسلم؛ بل إنّ الدولة أو النظام الذي يستحقُّ هذا الإسم هو الذي يطبّق الشريعة. وقد سادت الحاكمية القطبية التي نقلت الحركات الإسلامية من مرحلة الحركات الإحيائية إلى مرحلة الأحزاب، الإسلامَ النضاليّ طوالَ الستينيات والسبعينيات، وكانت وراء الصورة التي ما تزالُ سائدةً لدى كثيرٍ من الدارسين والمراقبين حتى اليوم عن حركات «الصحوة»؛ رغم المتغيرات المتكاثرة منذ الثمانينيات من القرن المنقضي[1].

أطلق الباحث الأميركي المعروف مالكولم كير M. Kerr على الحقبة الواقعة بين ١٩٥٨ و١٩٦٨ اسم: «الحرب الباردة العربية»[2]. وهو يعني بذلك

(١) انظر عن ذلك، أحمد موصللي: الخطاب الإسلامي الأصولي (نظريات المعرفة والدولة والمجتمع)، بيروت، الناشر ١٩٩٣، ص ص ٧١ ـ ٨٩، ومحمد حافظ دياب: سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، بيروت ١٩٨٨، وقد صدرت لمحمد قطب، شقيق سيد قطب الأكبر عام ١٩٦٥ دراسة بعنوان: جاهلية القرن العشرين.

(٢) Kerr, Malcolm. The Arab Cold War. 1958 - 1968. 1971.

الاصطفاف الذي حدث في ذلك العقد من السنين بين الأنظمة التقدمية العربية بزعامة مصر الناصرية من جهة، والأنظمة العربية الأخرى بزعامة المملكة العربية السعودية من جهةٍ ثانية. ففي مواجهة دول التحول الاشتراكي، المتحالفة تباعاً مع الاتحاد السوڤياتي، ظهر «الحلف الإسلامي» الذي ضمّ أنظمةً عربيةً وإسلامية متحالفة مع الولايات المتحدة الأميركية في سياق الحرب الباردة، الناشبة آنذاك بين الجبّارين. ويذكر الباحث المذكور بين مظاهر ذلك الاصطفاف أو الانقسام الصراعي البداية مع حلف بغداد أو السنتو، وصولاً إلى الوحدة المصرية/السورية، وسقوط النظام الملكي في العراق عام ١٩٥٨، فانفصال سورية عن مصر عام ١٩٦١، وإلى نشوب حرب اليمن عام ١٩٦٢، وانتهاء بحرب العام ١٩٦٧ بين مصر وسورية والأردنّ من جهة، وإسرائيل من جهةٍ ثانية. وعلى الرغم من أنّ هذا التصوير للأمور تخالطُهُ بعضُ الثغرات ـ فالأنظمة التقدمية ما كانت على وفاقٍ فيما بينها على سبيل المثال ـ؛ لكنْ ما يُهمُّنا هنا مسار التفكير الحزبي الإسلامي، في السياقات الدولية والإقليمية للحرب الباردة.

اتجه التفكير الإحيائيُّ الإسلاميُّ منذ أواخر الأربعينات في سياق محاولاته للاستقلال عن الغرب، إلى مُصارعة الرأسمالية العالمية، باعتبارها الخطر الأكبر الذي يتهدَّد الهوية الفردية والجماعية للمسلمين. ويظهرُ ذلك في كتب سيّد قطب الثلاثة: الإسلام والسلام العالمي، ومعركة الإسلام والرأسمالية، والعدالة الإجتماعية في الإسلام. وتبلُغُ تلك النزعة ذروتَها في كتاب الدكتور مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام[1]. ولا يخفى أنّ المؤلّفين الإسلاميين كانوا يميّزون بين الاشتراكية الشيوعية، والأخرى الإسلامية؛ لكنهم كانوا يركّزون في الوقت نفسه على حقيقة أنّ التناقُض الرئيسيّ إنما هو مع الرأسمالية المتعملقة، التي ما لبث سيد قطب أن ربط بينها وبين الجاهلية. لكنْ عندما بدأت الخياراتُ الداخلية والخارجية للأنظمة الثورية العربية تتبلور باتجاه التوجه الاشتراكي في الداخل،

(١) صدرت تلك الكتب على التوالي: ١٩٤٩، ١٩٤٩، ١٩٥١. أما كتاب السباعي فقد صدر عام ١٩٥٩. وانظر عن هذه النزعة محمد جمال باروت: يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، بيروت ١٩٩٤، ص ص ٩٥ ـ ١٢٤، ومحمد حافظ دياب: سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، بيروت ١٩٨٨، ص ص ١٠٠ ـ ١٠٣.

والميل للمنظومة الاشتراكية في السياسات الدولية، رغم العمل على فكرة عدم الإنحياز؛ فإنّ الإسلام الإحيائيّ ـ الذي كان يتحول إلى إسلام نضالي بسبب الصراع مع الأنظمة على السلطة في سورية ومصر والعراق ـ بدأ يُغلِّبُ الصراعَ مع الشيوعية على التناقض الثقافي والحضاري مع الغرب الرأسمالي. يبدو ذلك في كتاب الشيخ محمد الغزالي: الإسلام في وجه الزحف الأحمر، وفي كتاب الدكتور محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، وفي كتاب الشيخ محمد الحامد رداً على اشتراكية الإسلام للسباعي، وأخيراً في كتب السيد محمد باقر الصدر: فلسفتنا، واقتصادنا، والبنك اللاربوي في الإسلام[1].

وإذا كانت السياقات الدولية والإقليمية قد أثرت في تحولات الفكر الإسلامي في الستينات؛ فإنّ الظروفَ والسياقات نفسها ـ وفي أبعادها الإقليمية والمحلية بالذات ـ تركت آثارها الغائرة في الأفكار الإسلامية حول النظام السياسي ومآلاته وحول التنظيم الحزبي وغاياته. ففكرة النظام الإسلامي الشامل أو الشمولي، التي عمل عليها الأستاذ محمد المبارك طوال الستينات (نظام العقيدة، نظام العبادة، نظام الاقتصاد)، يمكن فهمُها باعتبارها تصدياً لأفكار وممارسات الأنظمة الشمولية العربية. وكذا الأمر بالنسبة لفكرة الحاكمية الإلٰهية التي أُريدَ بها التصدي للسلطات المطلقة لرأس الدولة، ووحدانية الحزب في الأنظمة التقدمية. أما حتمية الحلّ الإسلامي، والتي استظهر بها الشيخ يوسف القرضاوي[2]؛ فإنها تُواجه حتمية الحلّ الاشتراكي السائدة في تلك الأنظمة ولدى الأحزاب التقدمية في الستينات والسبعينات. أمّا ممارسات العنف باسم الجهاد

(١) قارن عن التوجه المعادي للرأسمالية وعن التحول بحميد عنايت: الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة ١٩٨٨، ص ص ٢٧٤ ـ ٣٠٠. وانظر عن السيد محمد باقر الصدر وحزب الدعوة، شبلي الملاط: تجديد الفقه الإسلامي، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، دار النهار ببيروت، ١٩٩٨، و: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، م٢، ص ٣٠٣ ـ ٣٥١. أما محمد الغزالي فليست هناك دراسة عن فكره حتى اليوم؛ بل صدرت سيرةٌ له جمعها الدكتور محمد عمارة، ١٩٩٨.

(٢) يوسف القرضاوي: الحلّ الإسلامي، فرضة وضرورة (١٩٧٤). وللشيخ القرضاوي كتبٌ أخرى تحمل تعبير «الحلّ الإسلامي» في عناوينها.

(الذي صار داخلياً أيضاً أو بالدرجة الأولى) في السبعينيات ومطالع الثمانينيات فلا يبعُدُ أن تكون متأثرةً في ذلك بالعنف الثوري، وحرب الشعب الطويلة الأمد[1].

ومع أنّ مقتل الرئيس السادات على يد رجالات حركة الجهاد، يصعُبُ فهمُهُ في سياق الحرب الباردة؛ فإنّ الحرب الأفغانية، والتي شارك فيها الإسلاميون العربُ والباكستانيون بحماس؛ كانت في وجهٍ من وجوهها صراعاً ضدّ الاتحاد السوفياتي الشيوعي، إلى جانب الولايات المتحدة وبقيادتها - وهي حربٌ لم ينج الإسلاميون من آثارها حتى اليوم. وكذا الأمر بالنسبة للتمرد الإسلامي في سورية، حتى مطلع الثمانينيات[2].

الثمانينيات والتسعينيات: سياقاتها ومتغيراتها

آذَنَ نشر كتاب حسن الهضيبي: «دعاة لا قضاة» عام ۱۹۷۷ بالمتغيرات التي تكاثرت في ثمانينيات القرن العشرين. ومما له دلالته أنّ الكتاب ما انفرد به حسن الهضيبي، بل شارك فيه شيوخٌ من الإخوان المسلمين، في مواجهة أفكار سيد قطب وشكري مصطفى (زعيم تنظيم جماعة المسلمين أو التكفير والهجرة). ويقال إنه كُتب في السجن أواخرَ الستينيات؛ وبذلك فإنّ ظهورَهُ على الملأ عنى مراجعةً للمرحلة السابقة وتطلعاً إلى أفقٍ جديد. يحاول الكتاب العودة بالإسلام الحزبي إلى أصوله الإحيائية غير النضالية من جهة، كما يحاول تصحيح العلاقة بين

(۱) انظر عن الجهاد في فكر البنا وسيد قطب والحركات الإسلامية النضالية: أحمد موصللي: الأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص ص ۲۰۲ - ۲۱٥، والراديكالية الإسلامية المعاصرة، مصر نموذجاً؛ في كتاب: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، م۲، ص ص ۱۲۱ - ۱٥٥، ورفعت سيد أحمد: تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات، مصر ۱۹۸۹. وقد نشر رفعت سيد أحمد نفسه نصوص الإسلاميين المصريين الجهادية في مجلدين بدار رياض الريّس ببيروت، ۱۹۹۱.

(۲) انظر عن الإخوان المسلمين في سورية دراسة G. Reissner بالألمانية (۱۹۷۳) حتى وفاة مصطفى السباعي. وعن التطورات بعد ذلك: Batatu, Hanna. «Syria Muslim Brethern», in F. Halliday and H. Alawi (eds.) State and Ideology in the Middle East. London 1988. PP. 168 - 220; Ayyubi, Nazih. Political Islam. Religion and Politics in the Arab Wold. 1991. PP. 87 - 98; والأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية. تنسيق فيصل دراج وجمال باروت. المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ۱۹۹۹. م۱، ص ص ۲٥٥ - ۳۲۳.

الإسلاميين والجمهور من جهةٍ ثانية. فخطأ الفرد المسلم أو إهماله لبعض الواجبات لا يُخرجُهُ من الدين. كما أنّ واجب الإسلاميين ليس فرض أفكارهم على الناس أو نظام الحكم، بل الدعوة إلى الإسلام الصحيح بالحُسنى. وهكذا فإنّ الجمهور يظلُّ مسلماً وإن أخطأ كثيرٌ من أفراده، كما أنَّ الدار تبقى دار إسلام. والعنف حرامٌ في الداخل الإسلامي أياً تكن المبرّرات. ولا يجوز للمسلم أياً يكن اقتناعه بأفكاره أن يمارس العنف من أجل إنفاذها.

ولا شكّ أنّ فترتي السبعينيات والثمانينيات تركتا أثراً عميقاً في وعي الإسلاميين الحزبيين وغيرهم، رغم اختلاط ظواهرهما. ففي مصر جرى إطلاقُ سراح الآلاف منهم عامي ۱۹۷۱، ۱۹۷۲، واستطاعوا بموافقة السلطات أو بغضّ النظر من جانبها السيطرة على كثيرٍ من النقابات والجمعيات الأهلية والطلابية، والتي كانت في السابق تحت سيطرة الناصريين واليساريين. أما المتطرفون منهم وفي مصر وسورية فقد اصطدموا بالسلطات بعنفٍ، وترك ذلك في وعيهم وصفوفهم جراحاً غائرة. وأقبل الإسلاميون، الذين تشكّل في صفوفهم تيارٌ رئيس، وفي مصر والأردن وتونس واليمن، على المشاركة في الانتخابات البرلمانية، والانهماك في العمل العَلني ونصف العَلني عبر الاجتماعات، وإصدار الصحف والمجلات والنشرات، وإقامة التحالُفات، مع غير اليساريين من القوميين والليبراليين. وصحيحٌ أنهم لم يتصدوا بدايةً لإصدار كتاباتٍ في المتغيرات أو للقول بالديمقراطية؛ لكنّ بعضهم أصدر رسائل في النقد الذاتي، وتحدّث البعض الآخرُ عن «ترشيد الصحوة». وعمد إسلاميون غير حزبيين إلى التنظير للتعددية السياسية والحزبية باسم الإسلام، كما عاد آخرون لدراسة علائق الشورى بالديمقراطية[1].

وبقيت نزعات الهوية الطهورية قويةً كما يبدو في أطروحة «إسلامية المعرفة»

(۱) قارن بدراسة غودرون كريمر: الإسلاميون والحديث عن الديمقراطية؛ بمجلة **الاجتهاد**، السنة الخامسة، ۱۹۹۳، عدد ۲۱، ص ص ۱۰۱ - ۱۱۲، وفهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، بمجلة **المستقبل العربي**، م۱۲، عدد ۱٦٦، ۱۹۹۲، ص ص ۱۱ - ۳۲، وكتابه: الإسلام والديمقراطية (۱۹۹٤)، والحركات الإسلامية والديمقراطية (مجموعة دراسات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ۱۹۹۹، وحيدر إبراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة، بيروت ۱۹۹٦.

التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا/ الولايات المتحدة. لكنّ إسلاميين معتدلين، من أوساط التيار الرئيسي، وفي البلدان الإسلامية، أو ضمن الجاليات الإسلامية بالمهاجر، راحوا يتحدثون عن الجماعة الوطنية، وعن حقوق المواطنة، كما راحوا يُصدرون إعلانات إسلاميةً في حقوق الإنسان استناداً إلى مقاصد الشريعة[1]. وكان مآلُ تلك الميول والتوجهات المصير إلى أنه يجب العملُ من ضمن المؤسسات القائمة، وأنّ نظام الشورى الإسلامي لا يتطابقُ مع الديمقراطية (لأنّ السيادة فيها للشعب وليس لله)، لكنه يتلاقى معها في كثيرٍ من الأمور؛ ومن ضمنها التساوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وإمكان ممارسة المسؤوليات التي تتطلبها المواطنة من خلال صناديق الاقتراع، وفي انتخابات تتوافر لها ضمانات الحرية والشفافية، والتعددية الحزبية أو السياسية[2].

ولا شك أنّ الرحابة التي بدت في أفكار التيار الرئيسي وممارساته ناجمةٌ عن عدة عوامل؛ **أولها** وأهمّها تراجع الاستقطاب الذي كان سائداً على المستوى الدولي والإقليمي حتى منتصف الثمانينيات، وصولاً إلى سقوط الاتحاد السوفياتي. **والأمر الآخر** الاستقرار الظاهر على مستوى الأنظمة العربية، وقدرتها على الاستمرار رغم تغير المعطيات والظروف الدولية. فقد صارت الأحزاب الإسلامية هي جهات المعارضة الرئيسية في المجالين العربي والإسلامي. وقد صارعت تلك المعارضة الأنظمة طويلاً دون أن تتمكن من تغييرها أو إضعافها، رغم ما يقال عن انخفاض شعبيتها ومشروعيتها. ولهذا فإنّ الإسلاميين، في تيارهم الرئيسي، اضطروا للتلاؤم والتوسط بعد أن ثبت لهم أنّ العنف لا يغيّر سياسياً، كما أنه لا يحظى بدعم الجمهور رغم التذمر من الاستبداد السدئد.

(١) انظر عن ذلك: Mayer, A.E. Islam and Human Rights. 1991. ودراستي؛ رضوان السيد: مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر؛ بمجلة **الأبحاث**، الجامعة الأميركية ببيروت، السنة ٤٦، ١٩٩٨، ص ص ٣ ـ ٣٥.

(٢) قارن بـ Sana Abed - Kotob, «The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt» IJMES 27 (1995), 321 - 339. وكنت قد قرأت عن وثيقةٍ أصدرها الإخوان المسلمون المصريون في التعددية السياسية والحزبية عام ١٩٩٤؛ لكني لم استطع الحصول عليها.

والأمر الثالث ازدياد ثقة الإسلاميين بأنفُسهم بعد تمكنهم من الدخول في مؤسسات وهيئات وجهات المجتمع المدني، وتمكُّنهم من دخول الحياة السياسية عن طريق المشاركة في الانتخابات في بعض البلدان، وتحسُّن علاقاتهم بالجمهور، وببعض الأنظمة[1].

ومع ذلك؛ فإنّ عمليات التلاؤم والانفتاح ما وصلت إلى مداها المأمول في أوساطهم لأنّ المتغيِّرات الدولية، التي استجابوا لها في البداية بحماس، لعدائهم القويّ للشيوعية، تلك المتغيّرات تكشفت عن انتصارٍ ساحقٍ للولايات المتحدة، وللرأسمالية العالمية، وسواد العولمة، التي لا يقلّ نفورُهُم منها عن نفور اليساريين والقوميين من المتغيرات نفسها، ومن النظام العالمي الجديد[2]. وقد كان مؤسياً بالنسبة لهم، وللجمهور العربي والإسلامي، أنّ معالم النظام العالمي الجديد بدأت بالظهور في حرب الخليج الثانية، التي اعتُبرت من جانب أكثريتهم، وليس من جانب المتشدّدين وحسْب، حرباً على العرب، وعلى المسلمين، وانتصاراً للجبروت الإسرائيلي، وللهيمنة الأميركية. ولذلك فقد نظروا إلى مؤتمر مدريد وما نجم عنه من مفاوضات، باعتبار ذلك تكريساً للانتصارين الأميركي والإسرائيلي. وفي السياق نفسه فهموا أطروحات نهاية التاريخ، وصراع الحضارات. وصحيحٌ أنهم لم يجيبوا على تلك الأطروحات بالعودة إلى مبدئيات الإسلام الإحيائي/ القاطعة منذ الأربعينيات[3]. لكنّ كثيرين منهم، وفي سياق نقدهم للعولمة وظواهرها، وللصهيونية وعدوانها، عاودوا الحديث عن المؤامرة

(١) هناك متابعةً للتطورات في Voll, John. Islam, Continuity and Change in the Modern World. 1994; Esposito, Voll, Islam and Democracy OP. Cit.

(٢) قارن بدراستي؛ رضوان السيد: الإسلاميون والعولمة، العالم في مرآة الهوية؛ في: الدين والعولمة والتعددية، جامعة البلمند، لبنان ٢٠٠٠، ص ص ٨٥ ـ ١٠٦، وهي منشورةٌ في هذا الكتاب. ومحمد أركون: الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة؛ في: قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة ببيروت ١٩٩٨، ص ص ١٥٣ ـ ١٩٨. وانظر عن تأثيرات حرب الخليج الثانية والنظام العالمي الجديد على الإسلاميين: James Piscatori (ed.) Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis. 1992.

(٣) صدرت لي عن مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، أبو ظبي، دراسة عن مسألة الحضارة، والعلاقات بين الحضارات في كتابات المثقفين العرب في القرن العشرين؛ وفيها استعراضٌ لكتابات الإسلاميين الأخيرة في حوار الحضارات وليس في صدامها ـ وقد نشرتُ دراسةً معدَّلةً عن ذلك في =

الغربية على الإسلام والمسلمين كما تبدو في فلسطين، وفي البوسنة وكوسوفو، وفي تيمور الشرقية، وكشمير، وقضية سلمان رشدي، وحرب الخليج الثانية، والعدوان على العراق.. إلخ. وربما كان ذلك كلّه وراء عدم اختفاء الظواهر المتطرفة من على هوامشهم مثل ظاهرة أسامة بن لادن، والأفغان العرب، والطالبان، والشراذم المشاركة في النزاع في الصراع الجزائري الداخلي. وبسبب السياقات الراهنة المشحونة بأسباب التذمر والسخط تنضمّ إلى الإسلاميين فئاتٌ أخرى في التنديد بالكيل بمكيالين، وفي التنديد بالانحياز إلى القوى الباغية والظالمة في خروج على قرارات الشرعية الدولية، وفي عدم الاهتمام بحقوق الإنسان، وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها. ولا شكّ في أنّ ظواهر الانحياز، وعدم الإصغاء للمطالب والطموحات، التي تجاوزُ الإسلاميين إلى العرب والمسلمين بعامة؛ لا تشجّع على الانتظام في المجال الدولي، كما أنها تجرّىء الإسلاميين المتشدّدين على التمرد، واللجوء إلى العنف للدفاع عن النفس، ومحاولة بلوغ الأهداف.

ويشكّل تنظيما حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين حالةً خاصة. فهما يتبعان أسلوب الكفاح المسلح في وجه الاحتلال والاستيطان الإسرائيلي، ويرفعان شعار تحرير فلسطين بالكامل. ولا يتابع المُراقبون العرب والمسلمون نضال هؤلاء، ونضال حزب الله بلبنان، من منظور الأيديولوجيا والأهداف الإسلامية؛ بل من منظور حقهم في الكفاح ضدّ الاحتلال الإسرائيلي لأرضهم، ومنعهم من إقامة الدولة المستقلة التي عاصمتها القدس، وهي هدفٌ وطنيٌّ رئيسيٌّ للفلسطينيين والعرب جميعاً. أما أكثر المراقبين الغربيين فيضعون ذلك كلّه بعد أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ بالذات، في خانة الإرهاب[١]، وبحججٍ شتى أهمُّها الهجمات الانتحارية.

= هذا الكتاب أيضاً. وانظر عن ذلك Hunter, Shireen; The Future of Islam and the West. Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence. 1998، وقارن؛ وقائع ندوة: كيف ندخل سنة حوار الحضارات، دمشق ٢٠٠٠.

(١) قارن عن حركتي حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين دراسة زياد عمرو (١٩٩٤). وانظر: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، م١، ص ص ٣٧١ ـ ٤٣٧، وم٢، ص ص ٢١٥ ـ ٢٨١ Milton - Edwards, B. Islamic Politics in Palestine. 1999. وقارن بـ الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية. مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت ١٩٩٥.

والمَثَلُ الجزائريُّ والموريتاني والليبي يذكِّرُ بعودة الأنظمة العربية والإسلامية إلى الانغلاق، وعدم الاهتمام بالانفتاح الديمقراطي، الذي يأخذون على الإسلاميين عدم الإخلاص له. فالأحزابُ الإسلامية ما تزال محظورة في كثيرٍ من البلدان العربية والإسلامية. وفي البلدان التي يُسمحُ لهم فيها بالمشاركة في الانتخابات، ليست هناك ضماناتٌ لحرية الانتخابات وشفافيتها. ولا يقلِّلُ من شأن هذا التوجه العامّ، كونه لا يستبعد الإسلاميين وحسْب؛ بل أكثر القوى السياسية المُنادية بالديمقراطية. ويريد بعض الباحثين إعادة بعض المسؤولية عن هذا الواقع لسائر القوى الحزبية وقوى المجتمع المدني، التي لا تملك أطرافُها من الصلابة، ومن الإيمان بالديمقراطية، ومن العلاقات الحسنة فيما بينها، ما يمكِّنُ من الضغط الحقيقي على الأنظمة من أجل التغيير[١].

الحركاتُ الإسلامية والمستقبل

في اللقاء القومي ـ الإسلامي الأول بالقاهرة عام ١٩٨٨ اقترحتُ على الإسلاميين تأجيل طرح شعار «تطبيق الشريعة» ضمن برامجهم. وقد رأى بعضُهم في ذلك سخريةً سوداء؛ باعتبار أنّ ذلك الشعار هو الذي يعطي دولتَهم المأمولة (الدولة الإسلامية) معناها. فإذا كان المقصود الوصول إلى تحالُفٍ بين التيارين الكبيرين؛ فإنّ كلاً منهما لا يستطيع ـ حسب وجهة النظر هذه ـ الطلبَ من الآخر التنازُلَ عن هويته أو هدفه الأساسي. أمّا اللجوءُ إلى ذلك على سبيل التكتيك فإنه حريٌّ بأنْ يُفْقِدَ التيارَ جمهورَه ومؤيِّديه. بيد أنّ ما قصدتُهُ وقتها من وراء التأجيل، ليس التخلي عن الهوية أو الأهداف؛ بل إعادة النظر في الشعار نفسه. فقد قام الشعارُ في ظروف التأزم في الستينيات على الفصل بين الشريعة والأمة، بحيث ما عادت الأمة حاضنةً للشريعة، بل صار واجباً لكي تستعيدَ هويتها الإسلامية فرضَ الشريعة عليها من جانب الحزبيين الإسلاميين الذين يصلون للسلطة[٢]. ويعني هذا

---

(١) جان ليكا: التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي؛ في أعمال ندوة: ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي، إعداد غسان سلامة، بيروت. مركز دراسات الوحدة، ١٩٩٥، ص ص ٣٦٠ ـ ٣٨٨، وأحمد شاكر الصبيحي: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ٢٠٠١، ص ص ٩٨ ـ ١٠٢.

(٢) قارن بتحليلٍ لذلك في رضوان السيد، وعبد الإله بلقزيز: أزمة الفكر السياسي العربي، دار =

من ضمن ما يعنيه أنّ الأمة ما عادت مؤتَمَنةً على الدين، وأنّ الشريعة تحولت إلى قانونٍ بدلاً من أن تكون نهجَ حياة، وأنّ المشكلة السياسية لا تتمثّلُ في أنّ الناسَ ما عاد زمامُ إدارة أمورهم بأيديهم؛ بل هي في تخليهم عن دينهم وشريعتهم بسبب غفلتهم تارةً، أو بسبب سيطرة أنظمة الطاغوت تارةً أخرى! وهكذا فإنّ أصل المشروعية في النظام الإسلامي قائمٌ على الشريعة في نظر الإحيائيين المسلمين المتحولين إلى حزبيين. وبغضّ النظر عن السياقات التي أدت إلى هذا الافتراق بين الجماعة والشريعة؛ فإنّ هذا الافتراق بالذات يقع في جذر سوء الفهم بين الإسلاميين والجمهور، وبين الإسلاميين والديمقراطية. والحق أنّ جماعات التيار الرئيسي عادت منذ الثمانينيات للقول إنّ نظام الشورى يتلاقى مع الديمقراطية في نقاطٍ كثيرة. لكنّ قضية أصل المشروعية وقضية السيادة المتفرعة عليها، ظلت حائلاً دون الوصول إلى نقاشٍ صحّي ومثمر لهذه المسألة البالغة الخطورة. على أنّ الواعدَ في هذا السياق، ظهور الاختلاف بين الإسلاميين غير الحزبيين في هذه المسألة، والذي أخرجه إلى العَلن قولُ المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين بولاية الأمة على نفسها[1]. فقد كشفت تلك الأطروحة عن آراء متباينة في هذه القضية، يميلُ بعضُها إلى إعادة الاعتبار لتأسُّس المشروعية على الأمة، فلا يعودُ هناك مسوِّغٌ من الناحية النظرية للتحفظ على سيادة الأمة والجماعة، وحريتهما في اتخاذ القرارات المتعلقة بإدارة شؤونهما العامة[2]. وإذا كان الإسلام بمعناه العامّ والتأسيسي متحققاً في جماعة المسلمين؛ فلا يعودُ للدولة الإسلامية أو لشعارها معناه الأيديولوجي والعقائدي، والذي ساد، وما يزال في أوساط الإسلاميين الحزبيين. ويبدو لي من جهةٍ ثانية أنّ هناك مدخلاً آخر يوشِكُ أن يوصِلَ إلى هذا الأمر. فقد قال إسلاميون كثيرون، بعضهم حزبي، بمبدأ المواطنة ومستلزماتها.

= الفكر المعاصر بدمشق وبيروت، عام ٢٠٠٠، ص ص ٢٣ ـ ٣٢. وانظر عن الإشكالية فريد هاليداي: الأمة والدين في الشرق الأوسط. ترجمة عبد الله النعيمي، بيروت ٢٠٠٠، ص ص ١٨٣ وما بعدها.

(١) محمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت ١٩٩٥، ص ص ١٦٨ ـ ٢٤٢.

(٢) قارن بمحمد رضا محرم: تحديث العقل السياسي الإسلامي، القاهرة ١٩٨٦. وانظر رضوان السيد، وبلقزيز: أزمة الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص ص ١١ ـ ١٤. وانظر لحيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي (١٩٩١)، ولمحمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي الحديث (١٩٩٨).

والمواطنة لا تتضمن المساواة في الحقوق والواجبات وحسْب، بل وتتضمن أيضاً شيوع السلطة بين المواطنين وتساويهم في الحقّ في بلورتها دستورياً، وعن طريق الانتخاب والاقتراع. وقد شارك الإسلاميون ويشاركون في الانتخابات وفي المجالس التمثيلية والتنفيذية. فلا تبقى غير خطوةٍ واحدةٍ للاعتراف لجماعة المواطنين أو الجماعة الوطنية ـ على حدّ تعبير طارق البشري ـ بالمرجعية والسيادة. وأحسَبُ أنّ هذه الخطوة ضرورية لإنهاء الافتراق بين الشريعة والجماعة، بحسبان إرادة الجماعة وقراراتها الحرة الكاشفة من جهةٍ عن توجهات الأكثرية، هي كاشفةٌ من جهةٍ أخرى عن الأهداف العامة للشريعة. والمعروف أنّ النهضويين الإصلاحيين استخدموا للوصول إلى هذا الأمر منظومة المقاصد الشرعية التي تحدث عنها الفقهاءُ منذ القديم. فقد قال هؤلاء إنّ الله سبحانه وتعالى أرسل الرسل، وأنزل الشرائع لتحقيق المصالح الضرورية للعباد وهي: حق النفس أو الحياة، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسْل، وحقّ المِلْك[1]. وقد انقضى زمنٌ تجاهل خلالهُ الإسلاميون الإحيائيون هذا المنهج أو الفهم لصالح منهج التأصيل[2]، لكنهم عادوا لاستخدام آليات المقاصد منذ الثمانينيات، للتدليل على أنّ حقوق الإنسان في الإسلام ضروراتٌ وتكاليف، وليست حقوقاً وحسْب.

وأرى أنّ السياقات الراهنة الإقليمية والعالمية، والتي تنفتح على هذه الحقوق أو الضروريات، تتيح فرصةً وإمكانياتٍ مستقبلية للحركات الإسلامية، وللفكر الإسلامي بشكل عام للتواصُل والتأهُّل لمواجهة المشكلات والتحديات.

(١) قارن بالشاطبي: الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، مصر، بدون تاريخ، م١، ص ١١ ـ ١٢. وانظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، بيروت ١٩٩٤. وانظر عن استخدامات المسألة في الفكر الإسلامي الحديث، رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦. وقد صدرت في الأعوام الأخيرة عشرة كتب عن مقاصد الشريعة، من بينها أربعة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وقارن بدراستي عبد المجيد تركي وصلاح الدين الجورشي، بالعددين الثامن والتاسع من مجلة **الاجتهاد**، ١٩٩٠.

(٢) انظر عن منهج التأصيل، رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٧١ ـ ١٨٣.

وكما أوصلت رؤية الحاكمية لدى الإسلاميين إلى الافتراق بين الجماعة والشريعة؛ فإنها أوصلت إلى الدمج بين الدولة والنظام السياسي. فالاختلاف مع رأس النظام، أوصل إلى التشكيك في فكرة الدولة نفسها. ومن الإنصاف القول هنا إنّ ذلك حدث لدى القوميين أيضاً حين أوصل عدم قيام الدولة القومية، إلى التشكيك في شرعية الدولة الوطنية أو القطرية في تعبير بعض الفصائل القومية. وما يزال هذا الغموض موجوداً بل هو سائدٌ حتى في تعبيرات غير الحزبيين من الإسلاميين. وقد كانت الأمور أوضح من ذلك حتى لدى الفقهاء في العصور الإسلامية الوسيطة. فالخلافة مشروع الأمة أو هي سبيلها المجمع عليها من أجل التحقق؛ أمّا هذا الخليفة أو ذاك أو هذا السلطان أو ذاك أو هذه الإدارة أو تلك فيمكن الاعتراضُ عليها بسبب الظلم أو اختلاف إدراك الضرورات والمصالح. وقد كان هذا هو الخلاف على سبيل المثال بين الماوردي (ـ ٤٥٠هـ/ ١٠٥٥م) في **الأحكام السلطانية**، والجويني (ـ ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) في **غياث الأمم**. فقد رأى الجويني أنّ اختلال وظائف الخليفة، وعدم تمكنه من القيام بها على مَدَياتٍ متطاولة، يوجِبُ تغييراً في مفهوم الدولة، أو يوجِبُ إلغاء الخلافة لصالح السلطنة. بينما رأى الماوردي أنّ الخلافة أو الدولة هي مشروع الأمة، أما السلطنة أو إمارة الاستيلاء (أي النظام أو الحكومة أو السلطة التنفيذية) فهي التي ينبغي التعديل فيها أو إصلاحها[1].

إنّ الدولة هي مناطُ انتظام الأمة أو الجماعة ومشروعهما، ولذلك فإنّ الشرعية التاريخية تظلُّ فيها أو بجانبها. وقد عاد التيار الرئيسي في الحركات الإسلامية إلى الانضواء في الأُطُر المتعارَف عليها، لكنْ دونما تخلٍّ واضح عن فكرة أو مبدأ الحاكمية، التي تدمج الدولة في الدين أو تجعلها أداةً تنفيذيّةً له وحسْب. ولا شكَّ أنّ لذلك علاقةً برؤية أصل المشروعية، الذي سبق الحديثُ عنه. فلا بُدَّ من نقاشٍ وإيضاحٍ في هذا المجال، يتيح لمرجعية الأمة والدولة أن تتجلّى في الحياة السياسية؛ وبخاصةٍ في السياقات الحاضرة التي يكثرُ فيها

(١) قارن برضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت ١٩٩٧: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص ص ٢١ ـ ٨٥. وقارن بالفصل الأخير من هذا الكتاب: مآلات الصراع على الإسلام.

الحديث عن تزعزُع ما عُرف في التاريخ السياسي الحديث بالدولة القومية. وأحسبُ أنّ المشاركة المتصاعدة للإسلاميين في الحياة السياسية عاملٌ مساعدٌ في الوصول إلى وضوحٍ بهذا القدر أو ذاك في هذه المسائل. فقد شهدت السنوات الأخيرة لجوءاً متزايداً من جانب الإسلاميين إلى الهيئات الدستورية والإدارية في الدولة لتحقيق هذا المطلب أو ذاك. ومع أنّ تلك المطالب في الغالب ما كانت متلائمةً مع الأجواء العامة، لكنها تعني تسليماً بالمواطنة، وتسليماً بإمكان تحقيق المطالب والطموحات عن طريق المؤسسات القائمة. وهي قبل ذلك وبعده تسليمٌ بالتمايُز بين الدولة والإدارة، أي الحكومة والنظام. والواقع أنّ تطوراً حدث في أفكار الإسلاميين وممارساتهم في التسعينيات المنقضية من اعتبار أنّ شرعية النظام متعلقةٌ برأس الدولة أو التنظيم، إلى القول بأنّ الشرعية متعلقةٌ إلى حدٍ ما بالشريعة أو الدستور. أي أنّ هناك نقلةً غير محسوسةٍ تماماً حتى الآن من الحاكمية إلى النوموقراطية، أو ما يمكن تسميتها بدولة القانون. وهذا التطور ليس كافياً، لكنه خيرٌ من التجمُّد عند الحاكمية وتطبيق الشريعة.

وإذا كان الحسم في مسألة المرجعية أو مصدر السلطات، والحسم في التمييز بين الدولة والنظام، مُعينين على قيام حياةٍ ثقافيةٍ وسياسيةٍ يؤدي فيها الإسلاميون دوراً بارزاً؛ فإنّ القول بالتعددية السياسية والحزبية حاسمٌ أيضاً في الوصول إلى البيئات الرحبة والمنفتحة التي تفتقر إليها دولنا وأنظمتنا ومجتمعاتنا المدنية. والإسلاميون الحزبيون يمارسون ذلك عملياً بالمشاركة في الانتخابات، وبإقامة التحالفات، باعتبارهم فريقاً من فُرَقاء متعددين ومختلفين. بل إنّ بعض غير الحزبيين منهم نشروا دراساتٍ في التعددية. لكنّ الحزبيين منهم ما يزالون يعتبرون الشعب كياناً مُصْمتاً هم أولياؤه الوحيدون، لقيامهم على الشريعة وتطبيقها، كما يتجلى ذلك في التسميات المتوارثة لجماعاتهم وأحزابهم. إنّ الواقع أنّ الأمة، ذات الدين الواحد، تتضمن فئاتٍ مختلفة المشارب والمصالح. وهذه الفئات تلجأ إلى إنشاء تنظيماتها الخاصة بناءً على اختلاف إدراكها لمصالحها، وتدبير تلك المصالح أو إدارتها. فلا يصحُّ اعتبارُ هذا الحزب الإسلامي أو ذاك لنفسه ممثلاً أوحد لشتى فئات الأمة، وأنّ الحائل دون تبلور

ذلك التمثيل المتفرد النظام أو الإدارة. ولعلّ خير ما يعبّر عن هذا الإدراك الضمني النزاعات التي تنشب بين الإسلاميين حينما تحاولُ جماعةٌ منهم إنشاء حزبٍ أو تنظيمٍ جديد. وصحيحٌ أنّ تلك الظاهرة مألوفة في الأحزاب غير الإسلامية. لكنها لدى الإسلاميين أخطر لنظرهم إليها باعتبارها المفاصلة بين الحقّ والباطل، كما عبَّر عن ذلك د. الترابي عندما بدأ صراعه مع الرئيس البشير قبل أربع سنوات. وحدث الأمر نفسه بين الإسلاميين الجزائريين مطلع التسعينيات. كما حدث بين المصريين عندما حاول بعض شباب الإخوان إنشاء حزب الوسط. وأنا أرى أنّ أيديولوجيا الجماعة الواحدة، والحزب الواحد، هي من مواريث الحرب الباردة، وإن اتخذت سمةً إسلامية. والخروج منها وعليها يفتح إمكانيات مستقبلية للتغيير، الإسلاميون اليوم هم أحوج ما يكون إليها.

فإذا التفتنا إلى السياقات العالمية وإمكانياتها المستقبلية؛ فإنّ ما يحضُرُني في هذا الصدد قولٌ للباحث المعروف الدكتور علي المزروعي سمعتُهُ منه في محاضرةٍ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة قبل سنوات. قال المزروعي إنّ علينا أن لا نتردد في احتضان القيم العالمية الكبرى التي لا تتناقض مع القيم الكبرى في حضارتنا، وإن لم نكن نحن المسؤولين عن استتبابها في المجال الدولي. إنّ المفروض أن تكون هذه المقولة من البديهيات، لكنها لم تعد كذلك لدى الإسلاميين منذ عقود. يقول ابن قيم الجوزية (ـ ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م): حيثما تكون المصلحة فثمَّ شرعُ الله. ويقول رشيد رضا في إجابةٍ على سؤال لمجلة **المنار** عام ١٩٠٧ مؤداه لماذا لا يُسمَّى الحكم الدستوري الذي نأخذ به حكم الشورى، ما داما متطابقين: «لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم المقيَّد بالشورى أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لما فكَّرتَ أنت وأمثالك أنّ هذا من الإسلام»[1]. لقد سادت منذ أربعينيات القرن العشرين ثقافة الهوية والخصوصية، التي اعتمدت منهج التأصيل، لشرعنة هذا الأمر وتحريم ذاك. ومع قول

(١) عن وجيه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت ١٩٨٠، ص ٩٧.

الإسلاميين بالاجتهاد؛ فإنّ الواقع أنه ما عاد هناك شيءٌ يمكن التجديدُ والنظر فيه بحق، إلاّ إذا وجدنا مستنداً لذلك في الكتاب والسنة. وبسبب ظروف مكافحة الاستعمار، والسعي للانفصال عن ثقافته وقيمته، نظر الإسلاميون منذ البداية إلى القيم العالمية، والمؤسسات الدولية نظرةَ شكٍ وعداء. فقد قيل تارةً إنّ تلك القيم هي قيمٌ غربيةٌ خاصة، وقيل طوراً إنّ الغربيين يكيلون بمكيالين. وفي صراعات الحرب الباردة، وتعمْلُق ثقافة الخصوصية والانفصال، قيل إنّ القيم الواردة في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان إنما تقوم على الحق الطبيعي، بينما لا تشكّل ثوابت عندنا إلاّ الأمور التي نحن مكلَّفون بها في النصوص الشرعية[1]. صحيحٌ أنّ دولنا دخلت في المنظومة الدولية، ووقّعت على مواثيقها، لكنّ الثقافة التي نشرها الإسلاميون تنكرت لذلك كلّه، أو حاولت أن تصدر بياناتٍ خاصةً ودساتير خاصة، اعتبرتها إسلامية، لسواد نزعة التأصيل. وما كان ذلك ليشكّل قضية أو إشكالاً لولا اعتقاد التناقض بين النهج الإلٰهي والنهج الوضعي الإنساني. وعندما انتهت الحربُ الباردة، التي كانت تشكّل مسوِّغاً للرفض والصراع، أطلّت من جديدٍ مقولات المؤامرة، وجاءت الحملة على تلك القيم من ضمن الحملة على الهيمنة الأميركية، وظواهر العولمة. والواقع أنّ المشكلة في ذلك كلّه ليست صحة تلك القيم والمواضعات أو عدم صحتها، بل عدمُ بذل الجَهد من جانبنا للدخول في العالم، والمشاركة فيه. فالمشاركة ولو بالاحتجاج على عدم السلامة في التطبيق، أو اقتراح التعديل والتصحيح، تهب الأشياء معاني جديدة، وتضعها في سياقاتٍ جديدة. صحيحٌ أنّ المشاركة تعني من ضمن ما تعنيه إمكان الوصول إلى تسويةٍ لا تحقق كلَّ المصالح، لكنّ الإعراضَ عن النقاش والإثراء والتصحيح لا يحقق شيئاً من تلك المصالح رغم أنها حقٌّ كلها. كان الدكتور قسطنطين زريق يتحدث كثيراً عن استحقاق الحقّ. وليس بالإسلاميين قصورٌ في المعرفة أو النضال، وإنما هو القصور في المنهج والوعي، والخوف من الخضوع للمساومة. فقد خافوا كثيراً من قبل من الديمقراطية، ومن تزوير الانتخابات، ومن إعراض الجمهور، ثم خاضوا التجربة فما حققوا كلَّ

(١) قارن عن هذه الإشكالية دراسة لي بعنوان: مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر؛ بمجلة **الأبحاث**، السنة ٤٦، ١٩٩٨، ص ص ٣ ـ ٣٥.

أهدافهم، لكنهم لم يندموا على ذلك. فالمطلوب تغيير النظرة أو الرؤية، وهو أمرٌ يحدث ببطءٍ وترددٍ وعُسْر، ولذلك يبقى غيرُ كافٍ. وما أقصده بتغيير النظرة يمكن التمثيل عليه بالإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان. ففي المبدأ لا مانعَ من ذلك؛ إذ إنه يمكن أن يشكّل مدخلاً إسلامياً على العالم المعاصر[1]. لكنّ الملحوظَ أنّ المقصودَ من إسلامية حقوق المرأة أو الطفل أو الإنسان في كثيرٍ من الأحيان ليس دعم تلك القيم والضمانات، بل إظهار الخصوصية، والانفصال عن العالم، خشية الذوبان، أو الوقوع في التغريب البغيض. إننا نتغير في العالم الواقعي، وتُساوِقُ تلك المتغيرات بدراساتٍ تسويغيةٍ لا تعني الكثير لأنها لا تشكّل تغييراً في الوعي. والقول بالتعددية في العقدين الأخيرين دليلٌ على ذلك. فقد أصررنا منذ الخمسينيات على أنّ التعددية الثقافية والسياسية مؤامرة على الثقافة الواحدة، وعلى الأمة الواحدة. ثم أقبلنا على القول بالتعددية بإسرافٍ ودعمنا ذلك، مثلما فعلنا عندما كنا نرفضها، بآياتٍ أخرى من آي القرآن. وأصررنا طوال خمسة عقود على أنّ الصراع بيننا وبين الغرب صراعٌ حضاريٌّ بعيد المدى، وعميق الغَور. فلما فاجأنا هنتنغتون بصراعه الحضاري سارعنا للقول بحوار الحضارات. فكان الرفض أولاً، والتلاؤم ثانياً حاملاً للمعنى نفسه: الغربة عن العالم، والانفصال عنه! وأحسبُ أنّ إقبال الإسلاميين والقوميين وبعض اليساريين على مصارعة العولمة، من السِنْخ نفسه. فالمتغيراتُ العاصِفة التي تحدثُ في العالم اليوم لا تستدعي الرفض المطلق أو القبول المطلق، بل المشاركة النقدية الفاعلة. أما الهيمنة الأميركية الاقتصادية والعسكرية فليست مشكلتنا وحدنا، بل هي مشكلة عالمية، يمكن أن يكون لنا حلفاء من الغرب ومن خارجه في تكييفها وممانعتها وتحديد طرائق التعامُل معها. لقد أورثتنا الإحيائية الإسلامية نزوعاً اعتقادياً وانفصالياً يأبى التسويات. لكن لكي نستطيع العيشَ في العالم الواقعي؛ فإننا نلجأ إلى الحلول التقنية والجزئية، دون أن نحاول إعادة النظر في الطابع العقدي الذي يسيطر على الفكر الإسلامي في ظلّ الضغوط الأميركية وأجواء التشدُّد الثقافي من الطرفين ومن الشواهد على التوجُّس والتردُّد ومحاولة التغيير في الوقت نفسه،

(١) قارن بـ Salvatore, Armando. Islam and the Political Discourse of Modernity, Ithaca Press. 1997.

تطعيم نهج التأصيل والتسويغ عن طريقه، بنهج مقاصد الشريعة الذي تبناه إصلاحيو مطلع القرن العشرين، وهجره الإحيائيون. ولا شكّ أنّ نهج المقاصد يفتح على آفاقٍ أوسع، لكنْ إذا اقترنَ بتغييرٍ في رؤية العالم. وأحسبُ أنّ السياقات العالمية اليومَ تستدعي ذاك التغيير الجذري، لهذا يتردد الإسلاميون كثيراً في ولوجه، رغم الإمكانات اللامتناهية التي يتضمنها أو يؤدي إليها. هناك التصورات الكلية القارّة (كما يقول المغاربة) وهي التي تشكّل الثقافة. وهناك الترتيبات التي تحدث في العالم الواقعي، وهي التي يتحرك من خلالها الوعي[1]. وقد غلب علينا في المرحلة الماضية وعي عدم التلاؤم بسبب عدم الرضا عن الترتيبات الحادثة في العالم الواقعي، والتي يرفضُها وعينا المباشر المعني باتخاذ القرارات في مواجهتها. والمطلوب أن لا تظلّ للوعي المسكون بالهواجس على الحاضر والمصير السيطرة المانعة لتصورات المستوى الأول، من مثل إعادة النظر، وتغيير النظرة، والإقبال على المشاركة المغيِّرة، والمصحِّحة ليس للوعي وحسْب، بل وللواقع أيضاً.

وما يزال كثيرٌ من الإسلاميين، وبعضٌ من القوميين، يكتبون في الغزو الثقافي، وفي التجدد الذاتي، وفي المشروع الحضاري العربي أو الإسلامي. والتجدد لا يمكن إنجازُه ذاتياً، بل بالمشاركة في العالم الثقافي والسياسي الواقعي. والمشروع الحضاريُّ الإسلاميُّ أو العربيُّ لا يستحقُّ هذا الاسم إلا بالإسهام في تغيير العالم وتقدمه. وفي ظلِّ رؤيةٍ تغييريةٍ لا مجالَ للحديث عن الغزو الثقافي، الذي لا يحدُثُ إلاّ على الهوية المنعزلة والمفوَّتة.

لقد شهد العقد الأخير من السنين انفتاح الفكر الإحيائي الإسلامي، الذي تحمله الحركات الإسلامية على الكثير من المتغيرات المتضاربة. وهناك مخاضٌ

(١) انظر عن مسائل «رؤية العالم» في الفكر الإسلامي الآن: Duben R. L. Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. Princeton University Press. 1999. PP. 154 - 165; Armando Salvatore. «Discursive Contentions in Isalmic Terms: Fundamentalism versus Liberalism?» in; Moussalli (ed.) Islamic Fundamentalism. Op. cit. 75 - 102. وقارن بدراسةٍ لي في هذا الكتاب بعنوان: رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر، الحتميات المؤتلفة والإمكانيات الأخرى، درست فيها المسائل المتعلقة برؤية العالم في المجال الفلسفي وتطبيقاتها على القضايا الحاكمة في الفكر الإسلامي في نصف القرن الأخير.

زاخرٌ تخوض الحركات الإسلامية غماره باعتبارها جزءًا قوياً وواسعاً من المشهدين العربي والإسلامي. والسياقات المتغيِّرةُ لعالم اليوم، تضغطُ على تلك الحركات، كما على سائر الفئات الثقافية والسياسية. بيد أنّ الحركات الإسلامية بلغ من تجذرها في الواقع العربي والإسلامي حداً لا يمكن معه تصور اختفائها أو تراجع تأثيرها في المدى المنظور. على أنّ الفكر الإحيائي بطبيعته، فكر هويةٍ وليس فكر انتماء. فتتوقف مديات التأثير والنجاح في التلاؤم. إذن، وكما سبق القول، على قدرة ذلك الفكر الذي تحمله تلك الحركات، على التحرك من الهوية العقدية السريعة التأزم والانكماش، إلى الانتماء الحافظ للمشروع عن طريق المشاركة في العالم.

* * *

بين يدي نصّان إسلاميان، كلاهما من سورية؛ أردتُ من وراء عرضهما إيضاح المقصود من إمكانيات الحركات الإسلامية والمثقفين الإسلاميين في الإفادة من السياقات والبيئات الجديدة الإقليمية والدولية. **الأول** للفقيه المعروف الدكتور وهبه الزحيلي وعنوانه: حق الحرية في العالم، صادر عن دار الفكر المعاصر، عام ٢٠٠٠. **والآخر** لجماعة الإخوان المسلمين السوريين، وهو بيانٌ صادرٌ في ٤ أيار/ مايو، عام ٢٠٠١. أما الفقيه الزحيلي فما يزال يستند في تحفظاته على الديمقراطية إلى كتاب أستاذنا الدكتور محمد ضياء الدين الريّس: النظريات السياسية الإسلامية (١٩٦٧)[١]. والتحفظات هي أنّ الديمقراطية تقترن بفكرة القومية، وأنها دنيوية بحتة، وأنّ سلطة الأمة فيها مطلقة. بينما يرى الإخوان المسلمون السوريون في بيانهم[٢] أنهم فريقٌ سياسيٌّ واحدٌ بين العديد من

(١) وهبه الزحيلي: حق الحرية في العالم، دار الفكر المعاصر بدمشق وبيروت، عام ٢٠٠٠، ص ٢١١. والزحيلي فقيهٌ معروفٌ صدرت له موسوعةٌ فقهية باسم: الفقه الإسلامي وأدلته. وكان قد أصدر مطلع الستينيات كتابه الشهير: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، الذي قال فيه بمبدأ المواطنة أو ما سمّاه: الجنسية.

(٢) نُشرت الوثيقة بجريدة **النهار** ببيروت، يوم ٨ أيار/ مايو، ص ١٨. وقارن بوثيقةٍ أكثر إيجازاً وأقلّ طموحاً أصدرتها الجماعة الإسلامية بلبنان، جريدة **السفير**، بيروت، ٢٥ نيسان/ أبريل ٢٠٠١، ص ٥. وانظر عن وثائق وأوراق حزب الوسط المصري (تحت التأسيس)؛ سعود المولى: من حسن البنا إلى حزب الوسط، عام ٢٠٠٠، ص ص ١٦٢ ـ ٢١٤.

الفِرَق والأحزاب في سورية، وأنه ليس من حق أحدٍ ادّعاء تمثيل الوطن أو الأمة بمفرده سواءٌ أكان فرداً أم حزباً. ولذلك فإنّ الجماعة تدعو لحوارٍ وطني، ولتعدديةٍ حزبيةٍ مستندة إلى الدستور والقانون والعمل السياسي الحر والديمقراطي. وتؤمن الجماعة بأنّ الإسلام في سورية يتوزع بين الانتماء الذاتي أو الهوية الحضارية؛ وفي الحالتين لن يكون داعية تفرقةٍ أو تمييز. ثم إنّ الانتماء الإسلامي لا يناقض الإنتماء العربيّ للسوريين. وهم يريدون العمل مع سائر الفرقاء على بناء دولةٍ حديثةٍ في سورية، ذات صيغةٍ ديمقراطية تعاقدية؛ يسود فيها فصْل السلطات، والتداول السلمي للسلطة من خلال الانتخابات، والتعددية السياسية والحزبية. إنها دولة الجمهور كله، التي تتصدى للمشروع الصهيوني، وتعمل على تحقيق التضامن العربي وصولاً إلى الوحدة العربية، ويجري فيها تمييزٌ واضحٌ بين الدولة والنظام فلا يتغوّلُ النظام على المعنى الكبير للدولة. دولة يتضامن فيها المواطنون من أجل إنجاز الحريات العامة وصونها، وتحقيق الطابع المدني للنظام والمؤسسات، والتنمية المحرَّرة من التبعية، والمستفيدة من تقدم العالم والعصر. ودولة يجري فيها نبذ العنف من العمل السياسي والسلطوي، ولا يسيطر عليها قانون الطوارىء، والحلول الأمنية للمشكلات السياسية، ويتعاضد فيها المواطنون في حماية الدستور والمؤسسات وحقوق الإنسان. ويعلن الإخوان المسلمون في نهاية الوثيقة أنهم من خلال الإحساس بالمسؤولية الوطنية، سيعملون، مع سائر فرقاء المشهد السياسي، على تحقيق هذه الأهداف بالتدريج تقديراً منهم لظروف الواقع ومتطلباته.

إنّ الملاحظة التي أريد أن أختم بها هذا العرض للنصين، أنّ نصّ الزحيلي صادرٌ في دمشق، أمّا نصّ حركة الإخوان المسلمين السوريين فهو صادرٌ في لندن، مثل نصوص راشد الغنوشي زعيم الإسلاميين التونسيين. والاهتمام بذكر موطن صدور النصوص ليس المقصود منه إيضاح السياقات المحلية والإقليمية المؤثرة وحسْب؛ بل وتوجيه الانتباه إلى السياقات العالمية الجديدة وتأثيراتها أيضاً.

إنهما نصان يشترط أحدهما على الأمة والعالم، بينما يتجه النص الآخر للتواصل وإسقاط الحواجز. وبين الاشتراط على الأمة وبالتالي الدين والوطن والديمقراطية، أو الاشتراط بها ولها، يقع مستقبلنا جميعاً، وليس مستقبل الحركات الإسلامية وحسْب.

الصراع على الإسلام:

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا

I

يقول ريتشارد أنطون Richard Antoun إنّ تطوّر أنثروبولوجيا الشرق الأوسط مرَّ بأربع مراحل[1]: مرحلة سيطرة المستشرقين، ومرحلة سيطرة الرحَّالة والإداريين السياسيين في العصر الاستعماري، أي الأنثروبولوجيين الهُواة ـ ومرحلة سيطرة علماء الأنثروبولوجيا المحترفين، وأخيراً مرحلة سيطرة الأنثروبولوجيين المحليين.

ويعنينا هنا بالتحديد أن الاستشراق كان المصدر الأول للبدايات التأمُّلية الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط. في تلك المرحلة كان المستشرقون (حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً) علماء للعهدين القديم والجديد، أو مبشِّرين، وفي أفضل الحالات علماء بالدراسات السامية أو هواة رومانطيقيين[2]. ومن أجل ذلك يربط إدوارد سعيد بين الاستشراق والأنثروبولوجيا ليس في النشأة؛ بل في المادة التي اعتمداها، ثم في أنهما علمان استعماريان، أو نشآ في مرحلة الاستعمار ولخدمته. لكنْ لا يصحُّ الخلْطُ في هذه الحقبة، أي مطلع القرن التاسع عشر؛ بين مادة العلم ومنهجه أو موضوعه. فالأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر علمٌ وضعيٌّ متطور، كان قد بدأ بملاحظاتٍ وجمع معلومات في أميركا الشمالية

---

(١) Richard Antoun, Muslim Preachers in the Modern World. A Jordanian Case. Princeton University Press, 1989. PP. 26-33. وقارن بأبو بكر باقادر: العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الأنثروبولوجية؛ في مجلة الاجتهاد، العدد ٤٧/٤٨، عام ٢٠٠٠، ص ص ٣٥ ـ ٥٤.

(٢) المرجع الكلاسيكي عن ظهور الاستشراق وتطوراته حتى الربع الأول من القرن العشرين هو كتاب يوهان فِك Fück المتوافر بالعربية الآن؛ يوهان فِك: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا. ترجمة عمر لطفي العالم. دار المدار الإسلامي. بيروت، ٢٠٠١. وقارن بمكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام. ترجمة الياس مرقص، ١٩٨٢، ص ص ٤١ ـ ٦٠.

والجنوبية، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ثم عمل على التعميم والتصنيف في الوقت نفسه، فهو فعلاً وليد حقب الاستعمار وإن حاول الاستقلال عنه في السبعين سنةً الماضية[1]. أما الاستشراق، فقد ارتبط في البداية البعيدة بمحاولة الكنائس البروتستانتية ثم الكاثوليكية، أن تعرف أكثر عن موطن المسيح، وأن تعرف أكثر عن المسلمين خصوم المسيحية الألداء[2]. وقد خضع التخصص منذ البداية لإرغاماتٍ في مفاهيمه للحقيقة، ثم في علاقته بتطور العلوم التاريخية والاجتماعية، وأخيراً في علاقته بالاستعمار والسلطات الاستعمارية. مفاهيم الحقيقة فيه خضعت لإرغامات لأنّ صورة فلسطين والشرق كان ينبغي أن تُطابقَ الواردَ في العهدين القديم والجديد. ولهذا فطَوَالَ القرن التاسع عشر، وحتى الربع الأول من القرن العشرين، ظلّت دراساتٌ كثيرةٌ تتراوحُ بين اعتبار الإسلام مسيحيةً محرَّفةً أو يهوديةً منحرفةً؛ فتُريح نفسها بذلك من الاعتراف بالتغيير في المنطقة بعد عصور الإنجيل[3]. لكنْ في الوقت الذي كان فيه الاستشراق يتعمَّقُ بين دراسة اللغات السامية القديمة، واستكشاف المعالم والآثار، وكتابة التاريخ، كان العهدان القديم والجديد يتحطمان تحت وطأة الدراسات النقدية، التاريخية والأثرية والألسنية، فتنفصل الدراسات اللاهوتية، والأخرى النقدية عن الاستشراق، ويصير الاستشراقُ تدريجياً اختصاصاً في فيلولوجيات وتاريخ الإسلام والشرق الإسلامي وشعوبه وثقافاته. ومع هذا الانفصال حاول الاستشراق أن يكون أحد العلوم التاريخية، فاقترب مرةً أُخرى من الأنثروبولوجيا مع فارقٍ

---

(١) قارن لقراءة أولية؛ جيرار لكلرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار. ترجمة جورج كتورة. بيروت ١٩٨٣، Talal Asad (ed.), Anthropology and Colonial Encounter, 1973.

(٢) قارن: Ludwig Hagemann, Christentum und Islam. Primus Verlag 1999، وريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة رضوان السيد. بيروت ١٩٨٤. ص ص ٧٧ ـ ١٤٨، وألبرت حوراني: الإسلام في الفكر الأوروبي. مكتبة نوفل، بيروت، ١٩٩٤، ص ص ١٧ ـ ٧٥.

(٣) قارن بكيث ويتلام: اختلاق إسرائيل القديمة، إسكات التاريخ الفلسطيني. ترجمة سحر الهنيدي، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٩، وتوماس طمسن: الماضي الخرافي، التوراة والتاريخ. ترجمة عدنان حسن. دار قدمس، ٢٠٠١. وانظر عن رؤية الإسلام وتطوراتها، دراسة سوذرن السالفة الذكر، ودراسة رودنسون.

أساسي في المنهج. فالمنهجُ الأنثروبولوجيُ منهجٌ تأصيلي يفسِّرُ المشتركات بين البشر بالعودةِ إلى الأصل المفترَض رمزاً أو حقيقةً أو تاريخاً أو فسيولوجيا - بينما التاريخانيةُ التي تعتمد الفيلولوجيا النصية، والتطورات التاريخية، هي التي تسودُ في الاستشراق. على أنّ الأمر الأكثر تعقيداً يتصل بعلاقة الاستشراق بالسلطة، أو بالأحرى السلطات الاستعمارية. ففي حين كانت إشكالية الأنثروبولوجيا مزدوجةً أو مركَّبةً من ازدواجين ؛ كان هناك ازدواجٌ من نوعٍ آخر في الاستشراق. في الأنثروبولوجيا كان هناك ازدواجا البدائي في مواجهةِ المتحضِّر، والمستعمَر في مواجهة المستعمِر. بينما كان الأبرز في الاستشراق بحسب إدوارد سعيد وطلال أسد ومدرسة نقد الاستعمار النقيض الثاني : مستعمِر / مستعمَر. فحتى بعد الاستقلال، كان الاستشراقُ يُمارَسُ في دوائر الجامعات التي أنتجت الأطروحات الأساسية عن المجتمعات غير الأوروبية، وغير الحديثة بالمقاييس نفسها. وإدوارد سعيد، بل وميمي وفرانز فانون وكلاستر وغوشيه (وغيرهما من محرِّري مجلة Libre) يرون أنّ هذه الثنائية مهمة وأساسية في فهم أُطروحات الاستشراق الأساسية. وفي الواقع فقد كانت هناك محنة منهجية ــ إذا صحَّ التعبير- ؛ ذلك أنّ الإصرار على تاريخانية الاستشراق أو اعتباره جزءًا من تخصص الشرق القديم والوسيط، أو جزءًا من تاريخ العالم ؛ أوشك أن يُلحقه لدى الماركسيين الدوغمائيين أو الرسميين بالمراحل الأربع المعروفة ؛ فلا يبقى ما يمكن فعله. ومن جهة ثانية ؛ فإنّ الإصرار على خصوصية الإسلام تاريخاً وثقافةً، يُدنينا مرةً أُخرى من اعتبار المسلمين كائنات أنثروبولوجية ما خضعت للتطور التاريخي. وقد استمرَّ هذا التجاذُب والجدال ؛ أو بعبارةٍ أخرى التساؤل عن الاستشراق، وهل هو علمٌ أم لا، إلى أن ظهرت مدرسة الحوليات، ومدرسة التاريخ العالمي، فصار ممكناً دراسةُ هذه المنطقة من العالم بطريقةٍ سياقيةٍ لا تُنافي ذاتيتُها عالميتَها. ولعلّ خير دليلٍ على ذلك دراسات مارشال هودجسون وفرنان بروديل وجانيت أبو لُغد. الأولى بعنوان : «مغامرة الإسلام : الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية»، والثانية بعنوان : «البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني». والثالثة بعنوان : «ما قبل الهيمنة الأوروبية». وقد قام الباحثون هؤلاء بدراسة الحضارة الإسلامية، والتاريخ

الحضاري في سياق التاريخ العالمي المُزامن، أي في القرون ما بين الثالث عشر والثامن عشر للميلاد[١].

II

أوضح أنور عبد الملك في دراسته الرائدة : الاستشراق في أزمة (١٩٦٣)[٢] أنّ المشكلة في التخصص الاستشراقي مزدوجة. هناك أولاً النقد الاستعماري، الذي يعتبر الاستشراق بطرائقه الفيلولوجية والتاريخانية من مواريث عصر الاستعمار. وهناك ثانياً النقد العلمي الذي يعتبر أن الاستشراقَ لم يفد من الثورة الحاصلة في العلوم الاجتماعية والتاريخية. وجاءت دراسةُ إدوارد سعيد عام ١٩٧٨[٣] ساحقةً لجهة أنها أثبتت (أو أقنعت بذلك) أن الاستشراق تخصُّصٌ استعماريٌ، أي أنه نشأ في حضن الاستعمار، ونقل أُطروحاته، أو أنه حشر الإسلام والشرق في صورةٍ أشبعت وتُشبع طموحات الغرب ومطامعه في استعمار، واستمرار امتلاك الإسلام، ومن طريقه العالم الإسلامي.

إنّ الذي لم يتنبَّهْ له إدوارد سعيد وأنور عبد الملك والعرْوي وبراين تيرنر وآخرون، أنه في الوقت الذي كانوا يسعون فيه لتحطيم الاستشراق، بحجة إمبرياليته أو قصوره أو الأمرين معاً، كان ذاك التخصُّص أو المجال يتعرض لتفريغ واختراقٍ تدريجيين، أفضى لتحوُّله إلى أحد أربعة أمور : نزوع ألسُني يبدأ بمسائل نقد النص، ويصير إلى شكلٍ من أشكال التفكيك ــ أو بقاء على ما كان عليه مع تسميته نفسَه دراسات إسلامية أو شرق أوسطية ــ أو دخوله ضمن دراسات التاريخ العالمي ــ أو تحوله إلى أنثروبولوجيا. ولأنّ التوجُّهَ الرابع أو

(١) قمنا بمجلة الاجتهاد بإصدار عددٍ خاصٍ مزدوج عن مدرسة التاريخ العالمي عنوانه : تاريخ الإسلام وتاريخ العالم : الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية (٢٦/٢٧ ـ شتاء وربيع ١٩٩٥). جرى فيه تقديم عروض ومراجعات وترجمات لأعمال هودجسون وماكنيل وبروديل وريتشارد إيتون وجانيت أبولغد ولابيدوس.

(٢) هناك ترجمةٌ لمقالة أنور عبد الملك عن مجلة ديوجين ؛ في العددين الخاصَّين لمجلة الفكر العربي، واللذين أصدرتهما عن الاستشراق عندما كنتُ أُحرر تلك المجلة (العددان ٢٢ و٢٣، ١٩٨٣).

(٣) إدوارد سعيد : الاستشراق : المعرفة، السلطة، الإنشاء. ترجمة كمال أبو ديب، ١٩٨١.

الأخير، المتدامج مع التوجه الألسُني الأول، هو الأكثر ظهوراً في العقدين الأخيرين ؛ فسأقوم بتتبُّع بعض وقائعه وصولاً للعام ٢٠٠٢.

عندما بدأ إدوارد سعيد يجمعُ المادَّة لدراسته عن الاستشراق، كان إرنست غلنر Ernest Gellner يُصدرُ دراسته عن الأصولية الجزائرية. وإذا عرفنا أن ذلك كان عام ١٩٧٤، أدركنا كم كان الرجل سبَّاقاً في الاستشعار. وتوالت دراساتُهُ عن الإسلام بعد ذلك في السبعينيات والثمانينيات وحتى منتصف التسعينيات (ت. عام ١٩٩٥). وقد جمع أهمَّها في كتاب : المجتمع المسلم[١]. ومع اتساع تأثيره، كثر تلامذتُهُ أو متبنُّو فهمه للإسلام وتطوراته ؛ وبخاصةٍ بعد تفاقم ظاهرة الحركات الإسلامية، وصعود الإسلام السياسي، باعتباره يقدّم نظريةً جاهزةً فيها شيءٌ من التبسُّط والتبسيط، لتلك التطورات. وأثارت دراسات غلنر رؤىً مناقضة او مخالِفة لدى أنثروبولوجيين آخرين أهمُّهم كليفورد غيرتز Clifford Geertz، وزملاؤه من أمثال جيلسنان Gilsenan، وأيكلمان Eickelman - في حين استمرت مدرسة Libre، واستمر طلال أسد، وجيرار لكلرك، وفرد هاليداي وسامي زبيدة[٢]، في النظر إلى الأنثروبولوجيا في إطار النقد الاستعماري، كما استمروا جميعاً يفسّرون الظواهر في ضوء هذه المقولة. وانفرد طلال أسد بنشر نقدٍ جذري لأطروحة «أنثروبولوجيا الإسلام»[٣].

يرى غلنر أن الجوهر الأصليّ للإسلام أنه دينٌ نصيٌّ أُخروي، يتميز بنزوعٍ

(١) Ernst Gellner. Muslim Society, Cambridge Univ. Press 1981, PP. 149-173 - وقد ترجم الزميل أبو بكر باقادر، الأستاذ بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، الفصل الخاصّ بالسلفية الجزائرية من الكتاب، ونشر بمجلة الاجتهاد، عدد ٤٧/٤٨، ٢٠٠٠، ص ص ١٨٥ ـ ٢٢٨. ويصدر كتاب غلنر كاملاً بترجمة الدكتور باقادر عن دار المدار الإسلامي، بيروت ٢٠٠٤. أما غلنر فقد عاد لوضع خطاطةٍ لعلائق الأديان ومنها الإسلام بالمجتمع والسلطة في كتابه : Postmodernism, Reason and Religion (1992). واجتمع أنصار غلنر وأصدروا كتاباً عن نظريته عام ١٩٩٢ : Transition to Modernity. Essays on Power,Wealth and Belief. Ed. J.Hall and I.C. Jarvie. Cambridge. Univ. Press 1992.

(٢) سامي زبيدة : أنثروبولوجيات الإسلام، مناقشة، ونقد لأفكار إرنست غلنر. دار الساقي. بيروت، ١٩٩٧. Gilsenan, Recognizing Islam. Croom Helm 1982.

(٣) Talal Asad, The Idea of Anthropology of Islam. Occasional Papers. Georgetown. 1986.

طهوريٍ شديد. هذه الطهورية يخفّفُ من حدَّتِها وحروفيتِها التقليدُ الأكثريُّ للسُنَّة في صورة توازنٍ بين الأعراف المدينية والسلطة والعلماء. لكنْ في الأزمات الاجتماعية أو السياسية ؛ وعندما تصل الأزمة إلى الثقافة، يعود النصُّ للبروز، ويظهرُ علماء منشقُّون أو متشدّدون يتسلّحون بالنصّ من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الأُولى ؛ ولن تستعادَ البراءة الأصلية المفترضة طبعاً، لكنْ في التقابل بين المدينة والقبيلة فازت المدينة ؛ وبقيت الشرعية لدى العلماء، حراس النصّ ومؤوّليه، والقائمين على حياة الجماعة الشعائرية والعُرفية، في مواجهة السلطة المهزوزة لدولة القوة والضرورة. وقد تكونُ الأزمة الحالية تعبيراً عن تقبُّلٍ للحداثة بهذه الصيغة المعقَّدة ؛ فلكي تتمكن من الثبات لا بد أن تتغيَّر قليلاً ! والمناضلون الأصوليون هم في هذا السياق، بحسب غلنر، أولئك الذين يعيدون قراءة النصّ لتجديد التقليد، والدخول في العصر.

ويختلف غيرتز[١] مع غلنر في رؤيته العامة للإسلام. فبحسب غيرتز لا يمكنُ أن يحدث تغييرٌ ما في المجتمع أو الثقافة إذا ما أخذنا برؤية غلنر حول الدورات المكرورة على النصّ الواحد والمجتمع الواحد مع بقاء الجوهر ثابتاً، كما يزعم. بل الأحرى القول إنّ المجتمع الإسلامي مثل سائر المجتمعات موّارٌ شديد الحركة والتغير. أما البنى والثوابت البادية فهي رموزٌ، تبقى عناوينها وتتغير معانيها، وتنقطعُ أو تتضاءلُ علاقاتُها بالواقع في الأزمات فيظهرُ التشدُّد بسبب توتُّر المقدَّس. فليس هناك مجتمعٌ عالميٌّ إسلامي ؛ بل هناك مجتمعات إسلامية وتقاليد إسلامية متعددة لا تجمعُها إلّا رموزٌ ومقدَّسات عليا، تُظهر وحدةً أو شبه وحدةٍ في الوعي ؛ لكنْ لا علاقةَ في الواقع بين ما يحدُثُ في المغرب، وما يحدُثُ في إندونيسيا. وتحدث التطورات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات

(١) كليفورد غيرتز : الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ؛ التطور الديني في المغرب وإندونيسيا (١٩٦٨). ترجمة أبو بكر باقادر. دار المنتخب العربي ببيروت ١٩٩٣. ولغيرتز فرضيةٌ في علائق الدين بالثقافة والمجتمع والسلطة؛ في كتابه : The Interpretation of Cultures. Basic Books 1973. PP. 87-125. وانظر مراجعةً نقديةً لي لكتاب غيرتز السالف الذكر عن الإسلام ؛ في : مراقبة الإسلام، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، بمجلة الاجتهاد، عدد ٥٠/٥١، ٢٠٠١، ص ص ٢٨٩ ـ ٢٩٤.

الإسلامية مثلما تحدث في المجتمعات الاخرى التي لا تدينُ بالإسلام.

غلنر وغيرتز هما الشخصيتان اللتان سادتا ما عُرف بأنثروبولوجيا الإسلام في العقود الثلاثة، الأخيرة. وفي حين مال شبانُ المستشرقين في الأكثر إلى رؤية غيرتز أو رؤية كلاستر ولكلرك وطلال أسد، مضت قلّةٌ قوية باتجاه رؤية غلنر، لأنها مباشرة، ويمكن استعمالُها بطريقةٍ أسهل في حكمٍ سريع على الإسلام[1]. وهذا هو في الحقيقة السبب في اختراق الأنثروبولوجيا ليس للاستشراق وحسْب ؛ بل ولكل العلوم التاريخية، والمنظومات التفسيرية والتأويلية. فالأنثروبولوجيا تملكُ دعوى النظرية الشاملة التي يمكنُ لها أن تفسّر كلَّ شيءٍ في الظاهرة أو الدين أو الثقافة. والحقُّ أن غلنر يعرضُ استثناءاتٍ كثيرةً (الدولة العثمانية عنده استثناء ؛ إذ كانت السلطة السياسية فيها ــ بعكس نظريته ــ أقوى من الثقافة أو المؤسسة الدينية)، ويتحفّظ، ويضيف، ويحذف ؛ لكنْ ما يهمُّ الناقلين المتسرعين عنه أو عن غيرتز الرؤية الأساسية.

على أيّ حال، في العام ١٩٧٧ ظهرت دراستان استشراقيتان افتتحتا مرحلةً جديدةً في مجال تجاوُز الاستشراق الكلاسيكي. أُولى تلك الدراستين عنوانها : «دراسات قرآنية» لجون وانسبورو John Wansbourough. وثانية تينك الدراستين اسمها : «الهاجرية» تأليف باتريشيا كرون ومايكل كوك Patricia Crone, Michael Cook. أما وانسبورو فيخضع النصَّ القرآنيَّ لمبادىء وآليات «نقد النصّ» في العهدين القديم والجديد. فينتهي به الأمر في كتابه الثاني : بيئاتٌ منقسمة (١٩٧٩) إلى أنه ما كان هناك في القرنين الهجريين الأولين قرآنٌ ولا نصٌّ إسلاميٌّ من أي نوع. وأما كرون وكوك فلا يصدّقان أي شيءٍ في المصادر الإسلامية عن القرنين الأولين من الهجرة النبوية. باعتبار أن تلك النصوص ــ بما فيها القرآن ــ مزوَّرة وضعها أهلُ السنة بعد أن صاروا إمبراطوريةً، أي أنّ الإمبراطورية العربية (بالاشتراك مع طبقة العلماء) هي التي صنعت الدين الإسلاميَّ ونصوصَه. ولذلك يلجأ الباحثان إلى المصادر والمراجع اليهودية والمسيحية الموروثة عن القرنين السابع والثامن للميلاد، أو التي يُزعَمُ أنها كذلك، ومنها رؤىً نشورية، للتعرف على أصول الدين الإسلامي، والتاريخ الأول للإسلام. وقد صدرت لكرون عدةُ

(١) سامي زبيدة: أنثروبولوجيات الإسلام، مرجع سابق، ص ٥ ـ ٨.

نصوصٍ ودراساتٍ بعد ذلك مع زملاء آخرين، أو بمفردها، تنحو نفس المنحى، وتُولِّدُ من الدعاوى القديمة أخرى جديدة[1]. وهي تأخُذُ عن ماكس فيبر Max Weber قوله بقوة الدولة وضعف المجتمع والثقافة في الإسلام ــ كما تأخذ عن غلنر القول بأُصولية الإسلام ونصوصيته، اي الاستعصاء على التغيير : لكنْ لماذا يستعصي الإسلامُ على التغيير، إذا كان قد اختُرِع هو نفسه واختُرعت نصوصُه في القرن الثاني الهجري ؟ تقول كرون : لأنه إذا نحّى النصوص هذه أو غيَّرها فسينكشف أنه لم يكن ديناً متماسكاً ؛ بل كان شراذم نصّيةً يهوديةً ومسيحيةً ؛ ويهوديةً على الخصوص[2]!

عدَّلت كرون من آرائها في العقد الأخير. واستعادت النصوص العربية لديها سلطتها إلى حدٍ ما واحترامها ولغير سببٍ أيضاً، لكنّ تلامذتها وتلامذة كوك وانسبورو كتبوا في العقدين الأخيرين مئات النصوص في نقد النص القرآني أو السنَّة النبوية أو السيرة النبوية ؛ بحيث صارت الدراساتُ الإسلامية في بعض الجامعات الأميركية والبريطانية هواجس وتخمينات و«اكتشافات» في نطاق اللامفكَّر فيه من قبل. فوجود النبي محمد أقلُّ ثبوتاً من الناحية التاريخية من وجود المسيح. والسيرة النبوية تقليدٌ لسيرة موسى أو أنها حواشي على القرآن كُتبت بعد ظهور القرآن في القرن الثاني. والسنَّة مكذوبةٌ كلُّها، وما عاد منها لأوائل القرن الثاني مأخوذٌ عن اليهود والنصارى. والفقه الإسلامي في أصوله الأولى روماني ويهودي ومحلّي ولا علاقة له بالقرآن أو بالسنَّة.

وما بقيت هذه الدعاوى بدون ردودٍ طبعاً من دارسين آخرين. لكن الشديدي

(١) من مثل : عبيدٌ فرسان (١٩٨٠)، والقانون الروماني والمحلي والفقه الإسلامي (١٩٨٧)، وخليفة الله، السلطة الدينية في العصور الإسلامية المبكرة (١٩٨٦)، والمجتمعات قبل الصناعية (١٩٨٩). وانظر مراجعةً لي لكتابها (بالاشتراك مع مارتن هايندز) عن خليفة الله، بمجلة الاجتهاد، عدد٢، شتاء العام ١٩٨٩، ص ص ٢١١-٢١٧.

(٢) كان M. Weber يرى أنّ الإسلام يشكّل عائقاً أمام الحداثة ؛ قارن ببراين تيرنر : علم الاجتماع والإسلام، دراسةٌ نقديةٌ لفكر ماكس فيبر. ترجمة أبو بكر باقادر. مكتبة الجسر بجدة ١٩٩٠؛ ص ص ٢٠١-٢٦٧؛ W.Schluchter, “ Hindrances to Modernity: Max Weber on Islam”. in Max Weber and Islam (ed. T. Huff, W. Schluchter). 1999. PP. 53-138. ولباتريشيا كرون دراسةٌ في الكتاب نفسه عن وجهة نظر فيبر في علاقة الإسلام بالرأسمالية، ص ص ٢٤٧-٢٧٢.

الإيجابية من بينهم وصلوا بالأمور إلى أوائل القرن الهجري الثاني، وقالوا إنهم لا يعرفون شيئاً عما حدث من أيام دعوة النبي وحتى مطلع القرن الثاني الهجري[1]: فما دامت النصوص الواردة باعتبارها من القرن الأول، ليست مسجَّلةً عندما قيلت على رقٍ أو برديٍ أو صخرٍ، فمعنى ذلك أنها ليست قديمة أو منحولة ومتأخّرة، أو أنه ينبغي التوقّف بدون إثباتٍ أو نفي.

III

أولُ مساوئ هذه النقدية الجذرية طوالَ العقدين الماضيين، تضاؤل العروض الجدية والشاملة عن الحقبة الإسلامية المبكرة. فالمسائل المبحوثة من القرن الأول، ومن عصر النبي والراشدين، في العقدين الأخيرين، دقيقة وتفصيلية وتعتمد النقض والتفكيك؛ ليس بسبب تطورات الدراسات النصية والتاريخية وحسب؛ بل ولسواد مقولة أنه لا شيء ثابت من تلك الحقبة، ولا بد من إعادة النظر في كل شيء. **وثاني** مساوئ تلك المقولات والمقالات: تعليم الشبان من الدارسين الجدد الاستخفاف بالنصوص المهمّة والمبكرة من مثل تاريخ الطبري أو طبقات ابن سعد أو صحيح البخاري، باعتبارها زائفةً، أو لا يصــحُّ الأخذُ بها على عِلّاتِها. بيد أن الأسوأ من ذلك كلّه مصير الاستراتيجيين، والمختصّين بالشرق الأوسط المعاصر، ومعلّقي الصحف والمجلات السيارة، إلى استخدام مقولات التفكيكيين والتأصيليين باعتبارها دراساتٍ ومقولاتٍ علمية. فقد أدّت أحداث السنوات الماضية، الحافلة بالصراع على الحركات الإسلامية، وحركات الإسلام السياسي ـ منذ قيام الثورة الإسلامية بإيران عام ١٩٧٩، و مقتل الرئيس

(١) أهمُّ العاملين قديماً على إثبات أصالة النصوص العربية المبكّرة من القرنين الأول والثاني: فؤاد سزكين (في تاريخ التراث العربي، المجلد الأول)، ونبيهة عبود (في: ظهور الكتابة العربية الشمالية، استناداً إلى برديات المتحف الشرقي بجامعة شيكاغو)، ومحمد مصطفى الأعظمي (دراسات في السنة النبوية). ومن الجيل الحالي، أنجليكا نويفرت (السُوَر المكية، ودراساتٌ قرآنية)، وفرد دونر F. Donner (قَصص الأصول الإسلامية: بدايات الكتابة التاريخية العربية، ١٩٩٨)، وهارالد موتسكي H. Motzki (أصول الفقه الإسلامي قبل ظهور المدارس الفقهية، ١٩٩١)، وهارالد موتسكي (ناشر) (سيرة النبي محمد، مسألة المصادر، ٢٠٠٠) ـ ووداد القاضي في دراساتها في التسعينيات عن رسائل عبد الحميد الكاتب.

السادات عام ١٩٨١، وحتى أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وغزو أفغانستان، والحرب الكونية على الإرهاب (الإسلامي)، والحرب على العراق أخيراً ـ إلى صيرورة الإسلام موضوعاً شعبياً مثيراً، مع ما يتفرع عن ذلك من حديثٍ حول طبيعته العنيفة أو الجامدة والسياسات الضرورية إزاءه، وطبائع ومصائر الجاليات الإسلامية الملتزمة بالدين، في الغربين الأميركي والأوروبي، ومنظر ومظهر الحكومات العربية والإسلامية في الغرب. في هذه الموضوعات كلِّها تؤخذُ آراءُ الخبراء، وما أدراك ما هؤلاء الخبراء! فقد صدرت مقالة هنتنغتون عن «صدام الحضارات» في الفورين أفيرز، شتاء العام ١٩٩٣، وعندما ذهبتُ بعدها في خريف العام ١٩٩٤ إلى جامعة هارفرد للتدريس، أرادني هنتنغتون أن أُشارك في ندوةٍ معه حول الموضوع، وعندما سُئل عن مصادر رأيه عن الإسلام ذكر غلنر وبرنارد لويس Bernard Lewis. ولويس تاريخاني، أي أنه ما يزال من أتباع المدرسة القديمة في الاستشراق، لكنه، وبسبب الحاجات السوقية المتزايدة للتعرُّف على الإسلام، كتب خلال العقد المنقضي خمسة أو ستة عروض شبه شعبية، توصلَ إلى النتائج نفسها التي أوصلت إليها آراء المتأثرين السطحيين بأنثروبولوجيا الإسلام. قال لويس مثلاً في كتابيه الأخيرين: كيف حدث الخلل؟ (٢٠٠١) وأزمة الإسلام (٢٠٠٣)، إن العرب يعانون من عقدةٍ معالمها الأساسية: رؤية فشلهم في الحاضر (في إقامة الدولة الحديثة)، ومجدهم في الماضي، وحسَد الغرب لنجاحاته. وبذلك فالمرضُ مَرَضُهم، ولا ذنبَ للغرب فيه. وقد شهدنا في كلام المحافظين الجدد، ومحرري الصحف السيَّارة والمذيعين التلفزيونيين، بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، عودةً كثيفةً لكتب برنارد لويس عن الإسلام والتاريخ الإسلامي. لكن السائد الآن (٢٠٠٣) بين المحافظين والليبراليين على حدٍ سواء كتابان هما: الإسلام المسلَّح ينال من الولايات المتحدة، لدانيل بايبس Daniel Pipes (٢٠٠٢)، وبرجٌ عاجيٌّ على رمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة، لمارتن كريمر Martin Kramer (٢٠٠١). ودانييل بايبس صهيونيٌّ متطرفٌ معروفٌ منذ الثمانينيات. وهو في كتابه عن أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وتفكير الإسلاميين الذين هاجموا أميركا، يصل إلى أن الإسلام كله أُصولي ومتطرف؛ لكنّ بعض تياراته أكثر تطرفاً من البعض

الآخر. وكما لا ينبغي من وجهة نظره تجاهُل التطرف الإسلامي الخارجي في السعودية ومصر وباكستان، لا ينبغي تجاهُل التطرف المنتشر بين الجاليات الإسلامية في الولايات المتحدة وأوروبا. أما كتاب مارتن كريمر[1] فهو هجومٌ صاعقٌ على كثيرٍ من المستشرقين الأميركيين وأساتذة دراسات الشرق الأوسط هناك، لأنهم فشلوا في تنبيه الولايات المتحدة إلى خطورة الراديكاليين المسلمين. ويرجع ذلك إلى أنهم ـ باستثناء برنارد لويس وكوك وكرون وبوول ـ واقعون تحت تأثير إدوارد سعيد، ونعوم تشومسكي. وفي أوائل العام ٢٠٠٢ أنشأ بايبس وكريمر على الإنترنت برنامجاً سمَّوه : «مراقبة الكامبوس Campus Watch»، المقصودُ من ورائه تتبُّع ما يكتبُهُ أساتذة الدراسات الشرق أوسطية والعلوم السياسية مما لا يعجب اليمينيين أو أنصار إسرائيل. وبايبس هو الذي أثار الضجة حول مايكل سللز Michael Sells، صاحب كتاب «قراءات قرآنية» (٢٠٠٢) الذي يستعرض فيه مختلف التأويلات لآيات السيف في القرآن، وآيات المسالمة والموادعة ؛ إذ زعم بايبس أنّ في إبراز تعددية تفسيرات القتال والعنف في التراث الإسلامي، احتقاراً للأميركيين الذين قُتلوا في ١١ أيلول/ سبتمبر باسم الجهاد !

* * *

سبق لنا أن أصدرنا (الأستاذ الفضل شلق وأنا) أربعة أعدادٍ بمجلة **الاجتهاد** في العام ٢٠٠١ بعنوان : من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا. وقد راقبتُ والزملاءَ الذين كتبوا في سائرها عمليات التحول تلك من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا عبر ثلاثة عقودٍ ونيّف. وعُدْنا للموضوع في العددين التاليين اللذين صدرا عام ٢٠٠٢ بعد أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وقد بدا لي وقتَها أنّ استخدام المنهج الأنثروبولوجي لا يعني حكماً أو بالضرورة مزيداً من الانقلاب على الإسلام.

---

(١) صدرت لكريمر (عام ١٩٩٨) دراسةٌ بعنوان : اليقظة العربية والصحوة الإسلامية، سياسات الأفكار في الشرق الأوسط، تقول الشيء نفسه الذي قالته دراسته الثانية، وتشبه في ذلك كتب ومقالات فؤاد عجمي وانظر عن اتجاهات الاستشراق الجديد وميوله واستخداماته : Yahya Sadowski, The New Orientalism and the Democracy Debate, in: political Islam. Essays from Middle East Report (ed. Joel. Beinin, J. Stork), PP. 33 - 50. 1997.

فالأنثروبولوجيا تتطور وتتعدد وتتحرر من أكثر المقولات التأسيسية التي ظهرت في المرحلة الاستعمارية.

ثم إنّ المناهج الجديدة في قراءة النصّ، وفي فهم العلاقات بين المتقدم والمتأخّر من النصوص والمقولات، تركت آثاراً عميقةً في الدراسات التاريخية، وفي الصور التاريخية، وفي مفاهيم الحقيقة والواقع، ولن تبقى الدراسات الإسلامية بمنأىً عنها، في شتّى الظروف، والمناهج. وأرى أن الطريقة الأنجع للتصدي لكتابة تاريخنا العقدي، والثقافي (بالفهم والاستيعاب والتجاوز) تتمثل في المشاركة الفاعلة والقوية في الدراسات المعاصرة والمناهج المعاصرة دونما خوفٍ أو وَجَل. ويقتضينا ذلك المزيد من المعرفة بالعالم والعصر، ووقائع الحداثة وما بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فالواقع أنّ الدراسات الإسلامية والعربية بالغرب ما كانت على ما يُرامُ في ظلّ التاريخانية الاستشراقية لنزعم الآن أنّ غروب الاستشراق، بالمعنى القديم، نكسةٌ لنا.

بيد أنّ هناك أمراً مهماً يتعلقُ بما يستظهرُهُ فوكو من علائق للمعرفة بالسلطة. فهناك صراعٌ هائلٌ منذ عقود على صورتنا، وعلى حاضرنا ومستقبلِنا عرباً ومسلمين، يبلُغُ الآن إحدى ذُراه، وتُستخدَمُ فيه كلُّ الوسائل ؛ بما في ذلك الإسلام والوعي به، والعروبة ومعناها الثقافي والسياسي. ومن هنا ينسحبُ الحاضر على الماضي، أو يسحبُ المهتمون والخائضون لهذا الصراع الحاضرَ على الماضي، فيبدو الإسلام الأول، بالصورة أو الصور التي يظهر فيها الإسلامُ الحالي والعربُ المعاصرون : الانقسام والضعف والشرذمة والتهافُت على المقولات والمنظومات المتعددة والمتناقضة. ففي الحقبة بين ١٩٥٧و١٩٦٧، حين بدا أنّ العرب قادرون على النهوض والنمو والتوحُّد، ظهرت إيجابياتٌ في دراسة التاريخ الإسلامي، وفي بيان قدرة العرب والمسلمين على تجديد تقليدهم، ودخول العالم المعاصر من بابه الواسع. وأذكر أنّ هاملتون غب وفون غرينباوم وفرتز شتيبات وليونارد بايندر، هؤلاء جميعاً (بل وبرنارد لويس في كتابه : العرب في التاريخ، قبل ذلك)، كتبوا آنذاك في مبادرة العرب والمسلمين إلى المزاوجة الناجحة بين الحداثة والتقليد. أما مايكل هدسون، فقد انصرف للكتابة

في «تجديد المشروعية» في نظام الحكم لدى العرب ـ خارج أطروحات ماكس فيبر ـ تحت شعار التغيير والتجديد، والعلاقة الأخرى بين الجمهور والسلطات. واتخذت الأمور مناحيَ أُخرى منذ منتصف السبعينيات من القرن المنقضي، على وقع هزيمة العام ١٩٦٧، والفشل في استثمار نتائج حرب أكتوبر عام ١٩٧٣، واستعلاء الاستبداد، وانتشار الحروب الأهلية وأيديولوجياتها وقطائعها. وكان من ضمن المتغيرات السلبية (إذا صحَّ التعبير التقييمي هذا) تعبيراً عن العلائق المتبادلة بين المعرفة والسلطة : ظهور الأنثروبولوجيا السالبة تجاه الماضي الإسلامي : فما دام العرب بهذه الحالة في الحاضر، فإنّ ذلك يعني أن الحالَ كان كذلك في الماضي البعيد أيضاً. وبدلاً من أن يكون جمال عبد الناصر استمراراً لصلاح الدين، صار الرئيس السادات والرئيس صدام حسين استمراراً لمحمد رسول الله، وعمر بن الخطاب، ليس بالضرورة لدى غلنر أو لويس ؛ بل لدى الإنجيليين الجدد، ودارسي الشرق الأوسط ؛ ومن بينهم عربٌ كارهون للواقع المرتبط بالماضي وبالأوهام التوتاليتارية في الحاضر مثل بسام طيبي وفؤاد عجمي. فبسّام طيبي الذي تلبَّث سنواتٍ لدى اليسار الجديد، ثم انحاز للمحافظين الأوروبيين والأميركيين، ويعمل لديهم «خبيراً» في الشأن الإسلامي، كتب مقدمةً للترجمة الألمانية لكتاب كليفورد غيرتز بعنوان : «الإسلام بين المغرب وإندونيسيا» نقده فيها استناداً لأطروحة غلنر التي بالغ في تأويلها وصولاً للقول بتحطُّم الإسلام لنصّيته وجموده وعجزه عن التغيير والتجدد ؛ وبذلك فقد لفّق بين أطروحتي غلنر وغيرتز بوعي. وله ثلاثة كتب أخرى عن الإسلام تحملُ دائماً في عناوينها كلمة : الأزمة. أما فؤاد عجمي ـ اللبناني الأصل، والذي اندفع باتجاه المحافظين الجدد بعد يساريةٍ قصيرة ـ فقد انصبت حملاته على فشل الأيديولوجيا القومية العربية ؛ إذ لا عربَ هناك. ثم عندما طُلب منه في خريف العام ١٩٩٣ التعليق على أُطروحة هنتنغتون حول «صدام الحضارات»، طمأَنَهُ إلى عدم خطورة الإسلام، لتشرذمه وانهياره وسقوطه في وجه عواصف الحداثة. ولا يكتم الإنجيليون الجدد كراهيتهم للإسلام باعتباره عدواً للمسيحية وللولايات المتحدة. وكلُّ معلوماتهم عنه مستمدةٌ من كتب كرون وكوك ولويس وكريمر وبايبس. ويفخر ولفوويتز نائب وزير الدفاع الأميركي والصقرالمعروف بين المحافظين الجدد، بأنه لا يكره

الإسلام، بل ويرى إمكان تقدم المسلمين ! لكنه من جهةٍ ثانيةٍ يقدِّر لويس تقديراً شديداً. ولويس، الذي لم يكن يرى لنا أملاً بالتقدم إلّا بمغادرة الإسلام كما فعل التُرك، تخلّى عن هذه النظرة الآن بعد أن وصل إسلاميون للسلطة بتركيا. لقد تذكر لويس تاريخانيته ؛ فذهب إلى أنّ الإسلام التاريخي والتقليدي لا يشكو من شيء؛ بل المشكلة في الوعي العربي والممارسة العربية. وهكذا عدنا إلى مقولة أنّ الإسلام ممتاز ؛ لكنّ المسلمين أو العرب هم السيئون!

في مطلع شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٣ نقلت وكالاتُ الأنباء أنّ الرئيس جورج دبليو - بوش رشَّح دانييل بايبس، السالف الذكر لتولي إدارة المعهد الأميركي للسلام. والمعروف عن الرجل أنه أكبر دُعاة الحرب على العروبة والإسلام. لذلك ما بقي أحدٌ من الليبراليين الأميركيين ولا من العرب إلّا واحتجّ على هذا الأمر. لكنّ بايبس تولّى هذا المنصِبَ بالفعل وبتعيينٍ من الرئيس نفسه، وفي الغالب للسبب ذاته الذي طالَبَ الآخرون من أجله بتنحيته!

مسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات

لدى المثقفين العرب

في الأزمنة الحديثة

I

ما أدرك المثقفون العربُ المُحدَثون ما اعتبروه حضارتهم إلّا بوصفها ماضياً منقضياً، في حين نظروا إلى حضارة الآخر الأوروبي ثم الغربي باعتبارها واقعاً متحققاً يفجأُ الأبصارَ والعقول. نستشعرُ ذلك في أُطروحتي رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)، وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩) حول المنافع العمومية والتنظيمات. فهذان الأمران (وأحدهما معنىً قيمي اجتماعي وسياسي، والآخر مؤسسي تنظيمي) يتفهمان التقدم الحضاري والدولتي الأوروبي، ويريان أنّ على المسلمين اقتباسهما أو تبنّيهما للخروج من دائرة الانحطاط والاستتباع. وهكذا فإنّ الانحطاط كان قد أنهى الحضارة الإسلامية، فكان الاستتباع للحضارة القائمة النتيجة المنطقية لذلك. بيد أنّ هذا الإدراك الذي نستشعرُهُ لدى الطهطاوي والتونسي ورفيق العظم (١٨٦٧ ـ ١٩٢٥) وسواهم، لا نلبثُ أن نتحقّقَهُ لدى محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) في جدالياته مع فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) في «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية». فحسب محمد عبده، هناك افتراقٌ واضحٌ بين المسيحية الوسيطة والإسلام الوسيط في النظر إلى علاقة الدين بالدنيا، والدين بالعلم. ففي حين ألجأ التناقض والصراع بين القطبين، الكنيسة والدنيا، والكنيسة والعلم، الأوروبيين المُحْدَثين إلى الفصل بالقوة بينهما، ما ظهر هذا النزاع في الحضارة الإسلامية لموقف الإسلام المختلف من الدنيا وعلومها، ولذا لم تكن هناك حاجةٌ للفصل العلماني في عالم الإسلام. فإذا لاحظنا أنّ النقاش كان يدور حول ابن رشد، وفهم إرنست رينان لكتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، أدركْنا أنّ محمد عبده كان يتحدث عن ماضٍ مُنْقضٍ من الناحية الحضارية، لم يبق منه حياً غير الدين، غير الإسلام. والأملُ معقودٌ على قيم الإسلام الخالدة، أن تُعيدَ الأمور إلى نصابها في عمليات التجدد

الحضاري بعد القطيعة التي أحدثها الانحطاط.

تتجاورُ وتتحاورُ في هذا الإدراك للعلاقة مع الغرب، وللإشكالية الحضارية الناجمة عن مآزق تلك العلاقة عدة أمور، تظهر بوضوحٍ لدى محمد كرد علي في كتابه «الإسلام والحضارة العربية»، وفي النقاشات التي دارت حول ترجمة كتاب غوستاف لوبون: «حضارة العرب»، وحول كتاب آدم متز «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» (واسم الكتاب في الأصل: نهضة الإسلام)، وسلسلة أحمد أمين: فجر الإسلام، وضحى الإسلام، وظُهر الإسلام - **أول** تلك الأمور: الإحساس الفاجع بالانقضاء، المقرون بالاضطرار لمواجهة الحاضر الغربي المتعملق بذاك الماضي الماجد. **وثاني** تلك الأمور توظيف الماضي الحاضر تراثاً مكتوباً وحسْب للدفاع عن الذات والموقع والدور. **وثالث** تلك الأمور اعتناق مقولة التقدم الغربية المقرونة بالتوجُّس من إمكان تأثيرها سلباً على الهوية والذاتية، بما يعنيه ذلك من حيرةٍ بين الحداثة والتحديث. الحداثة التي عنت وقتها التحاقاً بالغرب من أجل تجاوز التخلُّف، والتحديث الذي عنى وقتها خليطاً من الطهرانية القيمية العربية والإسلامية، والاقتباس التقني والمؤسساتي الغربي[1].

كانت هذه النقاشات تجري في المجال العربي على خلفية الانقسام بشأن القطيعة الحادّة التي أحدثها مصطفى كمال مع الإسلام وحضارته وتقاليده في الثقافة والمجتمع والدولة. وحين وقعت الحرب العالمية الثانية، تغيَّرَ مع تغيُّر المشهد السياسي والاستراتيجي، المشهدُ الثقافيُّ كلُّه. وهكذا ازدهرت للمرة الأولى لدى المثقفين العرب تأملياتٌ حول الحضارات، وماهياتها، والعلاقات فيما بينها. وظهرت رؤىً للعالم، ظلّت شائعةً على تفاوتٍ في النفاذ والنفوذ والتأثير حتى أواسط الثمانينيات من القرن العشرين.

(١) أهمُّ الدراسات حول الفكر العربي النهضوي حتى وقتٍ قريب، دراستا ألبرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة)، وهشام شرابي (المثقفون العرب والغرب). وهناك الآن دراسة فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام (١٩٧٩) التي تفوقهما عمقاً وتفصيلاً، دونما أطروحةٍ حاكمة.

II

ذكر الأنثروبولوجي المعروف مايكل كيرني Michael Kearney أنه لم يعد من الممكن دراسةُ التصورات حول الحضارات، في تكويناتها، والعلاقات فيما بينها، إلّا بالاستناد في ذلك - وبخاصةٍ في المسائل العلائقية - إلى بحوث وفرضيات «رؤية العالم» أو رؤاه[1]. وكان هذا المصطلح: رؤية العالم Weltanschauung قد ظهر للمرة الأولى في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١)، لكنه شاع في أوساط المؤرخين والأنثروبولوجيين منذ مطالع القرن العشرين، بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة[2]. وبدون دخولٍ في تفاصيل تطورات ذاك المصطلح؛ فإنّ ما يعنينا منه هنا مستواه الثاني من بين المستويين اللذين ذكرهما ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) ودرس استناداً إليهما عدة حضاراتٍ وثقافاتٍ عالميةٍ تاريخية[3]. يتعلق **المستوى الأول** بما يطلق عليه **دلتاي** اسم «الصورة الكونية» التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلَّمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي، والتي يمكن في ضوئها - وبالإشارة إليها - الوصول إلى إجاباتٍ شافيةٍ عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود. ويتعلق **المستوى الثاني** بالسياق التصوري - الواعي والإرادوي - الذي تضعُ فيه الذات الجمعيةُ نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركَّبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكنْ أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

وكما سبق أن ذكرتُ فإنّ الكُتّاب العرب والمسلمين شاعت على ألسنتهم وأقلامهم منذ القرن التاسع عشر مصطلحات المِلّة والدين والوطن والمدنية والثقافة للدلالة على مجالاتٍ منقضيةٍ أو حاضرة. لكنّ أحداً منهم ما تبسَّط في تأمل تلك المصطلحات في مستواها الثاني. وحده سؤال التقدم، على المستويين

(١) Michael Kearney;World View, Chandler and Sharp. 1974.

(٢) W.Dilthey Gesammelte Schriften Bd.III. Die Philosophie des Existenz. Berlin1923.

(٣) Gerth,H.H. and R.Mills; From Max Weber: Essays in Sociology, 1980; Max Weber, Sociology of Religion (1964).

المفهومي والمقارن، يمكن القول، إنه شكّل بدايةً لما يمكن اعتبارُهُ رؤيةً للعالم لديهم، أو بعبارةٍ أخرى: رؤية موقعهم في العالم الواقعي؛ وإن بشكلٍ غير مباشر. نجد ذلك لدى الطهطاوي في عروضه المختلفة للمجالين الثقافي والسياسي الفرنسي. ولدى التونسي في عرضه المُسْهَب لأحوال الممالك الأوروبية. ولدى رفيق العظم (١٨٦٧ ـ ١٩٢٥) في حديثه عن انتشار الأديان، وعن أسباب التقدم والعمران. ولدى محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، في ردّه على فرح أنطون في «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية». ولدى أحمد فتحي زغلول (١٨٦٣ ـ ١٩١٤) في ترجمته وقراءته لكتابي «سر تقدم الإنجليز السكسونيين»، و«سر تطور الأمم». ولدى أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) في «كشف المخبَّا عن أوروبا». ولدى حسين المرصفي (١٨١٠ ـ ١٨٩٠) في رسالته: «الكلِم الثمان». ولدى مصطفى الغلاييني (١٨٨٦ ـ ١٩٤٥) في كتابه: «الإسلام روح المدنية»[1]... الخ.

وقد كان بالوسع اعتبار رسالة شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) الصغيرة بعنوان: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم» متابعةً لسؤال النهضويين الأساسي، لولا الطابع المقارن الذي يظهر فيها، والنزعة الإرادوية القوية التي تسودُها. ثم إنها كُتبت في سياقات الصراع العالمي الذي اندلع في ثلاثينيات القرن، والذي بلغ ذروته باندلاع الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩. رؤية شكيب أرسلان الأساسية أنّ تأخر المسلمين يعودُ لافتقارهم للمشروع الذي يتحشدون للنضال من أجل تحقيقه، ولافتقارهم للإرادة التي تقترن عادةً بالمشروع. ومشروع العرب والمسلمين الكبير ـ من وجهة نظر شكيب أرسلان ـ هو الإسلام بجوانبه الاعتقادية والحضارية والاجتماعية والسياسية. فإذا قيل إنّ أوروبا لم تنهض إلّا عندما خلّفت الدين وراءها؛ فإنّ شكيباً يرى أنّ ذلك خطأٌ محضٌ؛ فالأفراد علمانيون، أما الجماعات وأما الدول فهي مسيحيةٌ، وأحياناً صليبية بدليل سلوك الفرنسيين في الجزائر والمغرب وتونس، وفرنسا وأسبانيا في المغرب، وإيطاليا

(١) قارن عن ذلك كتاب فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، الفصل السادس، ص ص ٣٨٨ ـ ٤١٠، وكتابي: سياسات الإسلام المعاصر (١٩٩٧)، ص ص ١٥٧ ـ ١٨٣.

في إثيوبيا وليبيا. وإذا قيل من ناحيةٍ مقابلة إن الإسلام هو سبب تأخر المسلمين أو انحطاطهم الحضاري، فإن شكيباً يجيب بأنّ ذلك خطأٌ محضٌ، وإلّا فهل كان دخول المسيحية إلى العالمين اليوناني والروماني هو العلّة في الانحطاط الذي أعقب ذلك فيهما؟! فالحضارات تقوم على عدة أُسُس على رأسها الدين، لكنّ الدين لا ينفردُ بإنشاء الحضارة، كما أنه لا يكونُ العلّةَ في انهيارها[1].

إنّ الطريف في صنيع شكيب أرسلان هذا، أنه وهو المقيم في لوزان بسويسرا ما رأى في اضطراب الأوضاع الدولية آنذاك ما يبعث على قلق الأوروبيين على مصائر حضارتهم، ثم إنه ما أعاد النظر في رسالته بعد نشوب الحرب رغم أنها طُبعت خلالها مرتين. وهو قبل ذلك وبعده ما استخدم ابن خلدون ولا أوزوالد شبنجلر Oswald Spengler (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦)[2] كما فعل زميلاه الشاميان على الخصوص رفيق العظم ومصطفى الغلاييني؛ في التدليل على أعمار الحضارات ومصائرها رغم أنه كان يعرفُهما كما يظهر من كتبه الأخرى.

أمّا الذي اختلف فيه شكيب أرسلان مع نهضويي العشرينيات ـ إضافةً لوعيه الإرادوي القوي ـ فهو تأكيده على دور الدين ـ في سائر الحضارات، وبخاصةٍ حضارة المسلمين. بيد أنّ الحرب العالمية الثانية أطلقت العِنانَ لدى ذوي الثقافة الإحيائية من الكُتّاب العرب والمسلمين، لرؤيةٍ للعالم، قطعت بالتدريج مع مقولة التقدم الغربية، وفتحت الأُفُق لإمكانيات التحرر من إسار التصورات الدائرة في نطاق مقولاتها الكبرى. فقد اعتبر كثيرون أنّ تلك الحرب المدمّرة المشتعلة في قلب تلك الحضارة، والتي سبقتها حربٌ لا تقلُّ عنها هَولاً، تعني وجودَ أمراضٍ مستعصيةٍ فيها ستقودُ إلى هلاكها. وعلى المسلمين، وسائر الشعوب الشرقية مغادرة السفينة قبل أن تتحطّم وتغرَق، وبخاصةٍ أنهم يملكون بديلاً جاهزاً أو شبه جاهز هو الإسلام.

(١) شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم. مكتبة الحياة. بيروت. طبعة ١٩٦٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة ـ التي عرفها شكيب أرسلان في نشرة كاترمير، ثم في نشرة بولاق. أما كتاب شبنجلر فهو Der Untergang des AbendLandes (انهيار الغرب)، وقد كانت له عروضٌ بالعربية منذ الثلاثينيات، ثم تُرجم إلى العربية جزئياً في الأربعينيات، وبكامله في الخمسينيات.

كان أبو الأعلى المودودي (١٩٧٩) أبرز كُتّاب هذه النزعة المتشفّية والعارضة للبديل الآمِن. وليس من الواضح مدى ما كان يعرفه عن تأمليات شبنجلر وتوينبي المتشائمة. وعلى أيّ حال فهو يعرض في مقالةٍ له صدرت عام ١٩٤١ بعنوان «انتحار الحضارة الغربية»[1] تصوراً لحضارات العالم، يشبه تصور ابن خلدون العضوي للدول، وتصور شبنجلر المشهدي لانهيار تلك الحضارات. يوازي المودودي في مقالته تلك - والتي تُرجمت إلى العربية بالقاهرة عام ١٩٤١ - بين المشاهد القرآنية لمصائر الأمم والقرون من جهة، وحضارات العالم القديم المنقضية من جهةٍ ثانية. حتى إذا بلغ في خريطته الملحمية للتاريخ البشري الحقبة الحديثة؛ قال: «إنّ سُنّة الله هذه نراها تتكرر اليوم أمامنا، فوبالُ الأعمال السيئة الذي ذاقته الأُمَمُ السالفة يحيقُ اليوم بالأمم الغربية... فآفات الحرب العالمية، ومشكلات الاقتصاد، وازدياد التعطل، وانتشار الأمراض الفتاكة، وتبدُّد النظام العائلي، كلُّ أولئك، آياتٌ بيِّناتٌ لو تأملوها لعلموا أنّ كلَّ ذلك ثمرة ظلمهم وعتوّهم واتّباعهم للشهوات وإعراضهم عن الحق...». ومع أنه يذهب إلى أنّ تلك الظواهر كانت - وما تزال - نُذُراً بين يدي عذابٍ شديد؛ فإنه يعودُ للقول إنّ الغربيين حتّى لو نبّهتْهم الأماراتُ والفتنُ والملاحمُ النازلةُ بهم؛ فإنّ مصير حضارتهم الهائلة محتومٌ؛ ذلك أنه قد سُلِّط على تلك الحضارة - في نظر المودودي - شيطانان قويان يجرانها حتماً إلى الهلاك؛ **أولهما** شيطان تضاؤل النسْل، **وثانيهما** شيطان القومية. أما الأول فقد غلب على عقول أفرادها رجالاً ونساءً فجعلهم يستأصلون أنسالهم بأيديهم، وأما الشيطان الآخر فقد استولى على عقول أممها وحكوماتها. وسبيل الخروج من هذا القطار السائر إلى الهاوية؛ تبدأ بالتخلص من «عبوديتنا الفكرية» للنموذج أو المثال الغربي، والعودة لأصالة الإسلام.

لكنّ المودودي الذي يستدلُّ لوجهة نظره في الحضارة الغربية بأمثلةٍ ووقائع ومقولات من تاريخ تلك الحضارة، لا يذكر في مجال عرض البديل نماذجَ

(١) ضُمّت هذه المقالة إلى مقالات أُخرى له ونُشرت بالعربية عام ١٩٥٥ بعنوان: نحن والحضارة الغربية. وأرجع هنا إلى الطبعة السابعة، دار الفكر ببيروت، ١٩٧٠.

ووقائعَ من الحضارة الإسلامية العريقة، بل يلجأُ إلى القرآن في مجال بناء النموذج، كما لجأ إليه في مجال النقد الناقض.

يصل المودودي إذن بعد تحليلٍ سريع للموقف الثقافي والسياسي السائد في العالم الإسلامي عشية الحرب العالمية الثانية وإبّانها إلى وضع برنامجٍ للانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية. ويشملُ هذا الانفصال الجوانبَ العقدية والثقافية والسياسية. وهو يتصور إمكان قيام متحَدٍ متعيِّنٍ للثقافة الإسلامية (دولة باكستان مثلاً)، يكون منطلقاً لحضارةٍ إسلاميةٍ زاهرةٍ وجديدة، تصبح مهوى أفئدة مسلمي العالم؛ فتشكل منافساً حقيقياً للحضارة الغربية في عيونهم، وربما تصبح مثالاً للعالم الحديث كلِّه.

ولا يختلف أبو الحسن علي الحسني الندوي عن المودودي في فهمه للحضارة الأوروبية أو الغربية، وعلائقها الصراعية مع الإسلام؛ لكنه بخلافه يركّز في كتابيه[1] - الصادرين في مطلع الخمسينيات بالعربية بالقاهرة - على الأبعاد التاريخية والتحليلية للحضارتين الإسلامية والغربية. ومن أجل ذلك فإنّ صورته هذه هي التي سادت بين الإسلاميين المعاصرين؛ في حين تركّز تأثير المودودي وقطب على الجوانب الجدالية والنضالية للعلاقة بين المجالين الحضاريين.

صدر كتاب الندوي الأول: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، بالعربية عام ١٩٥٠. وهو ينقسم إلى قسمين متساويين في الحجم تقريباً. ينصبُّ النصف الأول على عرض تاريخ التجربة الحضارية الإسلامية، وظروف ظهورها باعتبارها تمرداً على ظلامية المجتمع العربي الجاهلي، وعبثية الصراع الساساني / البيزنطي. ولا يبدو الفصل الخاصُّ بالظروف والبيئات المحيطة بظهور الإسلام وحضارته تمهيدياً؛ إذ إنه يمتدُّ على مساحة أربعين صفحةً تقريباً تجري فيها إدانة الثقافات والحضارات والتقاليد الدينية التي كانت موجودةً في سائر أنحاء العالم في القرنين الخامس والسادس للميلاد؛ من اليهودية و المسيحية وإلى الزرادشتية

(١) أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، والصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية.

والبوذية والهندوكية، بعد أن كان قد أدان التقاليد الإمبراطورية الكسروية والقيصرية السائدة حول الجزيرة العربية آنذاك. ويأتي عرض «منهج الأنبياء في الإصلاح والتغيير» مفتتحاً الباب الخاصّ بالحضارة الإسلامية. والملفت أنّ التركيز فيه على الجوانب التربوية والأخلاقية والثقافية. في حين يعود للسياسة مقامها عند الحديث عن انحطاط الحضارة الإسلامية بالتأكيد على أنّ الانحطاط سببه فصل الدين عن السياسة، وصول غير أكفاءٍ إلى الإمامة، كما المصير إلى قلّة الاحتفال بالعلوم المفيدة. وقد شهدت العصور المتأخرةُ لحظاتٍ مضيئةً أيام صلاح الدين وبعض المماليك والعثمانيين؛ بيد أنّ تلك كانت لحظاتٍ وحسْب، ثم إنها انصبّت على النبوغ العسكري، لا الثقافي أو الحضاري.

أما القسم المتعلّق بالحضارة الأوروبية فيبدأ عند الندوي بربط تلك الحضارة بالأصول اليونانية التي حددت من وجهة نظره عناصرها الأساسية حتى اليوم؛ وتلك العناصر هي: الإيمان بالمحسوس، وقلة الدين، وشدة الاعتداد بالحياة الدنيا، والنزعة الوطنية أو القومية؛ فيمكن معه القول إنّ المفتاح لفهمها أنها «مادية»، كانت كذلك وما تزال. وقد دار صراعٌ بين الروحانية الزهدية المسيحية من جهة، والمادية الحضارية من جهةٍ ثانية، انتصرت فيها أخيراً المادية فعزلت المسيحية الشرقية أو سلبتها روحها فما تنصرت الروم، لكنّ النصرانية تروّمت؛ على حدّ قول ابن تيمية. وهكذا كان مرض الحضارة الأوروبية الأشد فتكاً: المادية الغرائزية التي سيطرت على الأفراد، والجنسية (يقصد القومية) والوطنية التي قامت عليها الدول والشعوب. ولذا فإنّ أوروبا (ومعها الغرب كلّه) سائرة إلى انتحار للنوازع الفردية والجماعية الانفصامية والانفصالية السائدة فيها، كما تشهد على ذلك الحربان العالميتان، ومئات الحروب الاستعمارية الأخرى.

إنّ مسار عالم اليوم، الذي تسُوده الحضارة الغربية، هو مسارٌ جاهليٌ أو أنه يقود إلى ذلك. فمن جهةٍ هناك الزحف الغربي لإكمال السيطرة على العالم، ومن جهة أخرى هناك الصراع الداخلي في قلب حضارة المسيطرين نفسها للنوازع المادية الغلّابة التي تتحكم بالأفراد والجماعات المستبدّة القاهرة. والفوضى التي تسودُ العالم تكشف عن هول الخسارة التي نزلت به عندما انحطّ المسلمون،

وفقدوا السيطرة على مقدرات العالم ومقدراتهم هم. وعلى العرب - في نظر الندوي - قبل غيرهم أن يهبوا لإنقاذ المسلمين والعالم، كما فعلوا أول مرةٍ حين أنقذوهُ بالإسلام.

ولا يستسهل الندويُّ هذه المهمة النهضوية والإنقاذية. فالفكرة أو الأيديولوجيا الغربية اخترقت العالمين الإسلامي والعربي، وصارت جزءًا مهماً في نسيج حيوات الأفراد والجماعات والدول، وعلى المستويات كلّها: التقنية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. والندوي يستعرض وقائع «التغريب» في سائر نواحي العالم الإسلامي، ويستنتج أن التأثيرات الغربية كانت أعمق في الأطر السياسية، وتنظيمات الدول؛ فيضع أمله في المجتمعات التي احتفظت بتقاليدها وأصالتها، ويتصور - بخلاف المودودي - دوراً رائداً لمصر في إنشاء حضارةٍ إسلاميةٍ جديدةٍ تشارك في التغيير العالمي الجاري والمتمثل في تمرد شعوب العالم على المستعبدين والمستكبرين.

ويبدو هذا النموذج شديد الجاذبية لسيد قطب[1]؛ لكنْ في جوانبه العقدية والتصورية بالذات. فهو لم يفد كثيراً من نقد المودودي للحضارة الغربية، بقدر ما أفاد من تصوره للتفرد العقدي الإسلامي ليس في «انتحار الحضارة الغربية»؛ بل في رسالته السلفية المسمَّاة[2]: «المصطلحات الأربعة»؛ وهي: الإله، والربّ، والعبادة، والدين. وقد عاد لشرح ذلك بطريقته البلاغية المحشّدة في كتابه: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. فالحضارة بحسب المودودي وقطب تملك خصائص أساسية أو مقوّمات تظهر في بداياتها، ومقوِّم الحضارة الإسلامية الرئيس هو الدين الإسلامي. فإذا أردنا التعرف على الحضارة الإسلامية، يكون علينا أن نعود للنص التأسيسي لتلك الحضارة وهو بالدرجة الأولى القرآن الكريم. كما أنه يكون علينا لفهم الحضارة الغربية أو الحديثة العودة لليونان لأنها تأسّست عندهم

(١) عرض سيد قطب المسائل الحضارية في كتبه التالية: الإسلام ومشكلات الحضارة (١٩٥٣)، ومعركة الإسلام والرأسمالية (١٩٥٢)، والإسلام والسلام العالمي (١٩٥١)، وخصائص التصور الإسلامي ومقوماته (١٩٦٢). وقارن بأحمد الموصللي: الخطاب الإسلامي الأصولي، الناشر ١٩٩٣، ص ص ١٠٩ - ١٣٣.

(٢) المودودي: المصطلحات الأربعة. الطبعة الأولى ١٩٥١. وأرجع هنا إلى طبعة الكويت، ١٩٦٩.

أو أنهم هم الذين صنعوها. وإذا أفاد ذلك في معرفة حضارةٍ ما باعتبارها جوهراً ثابتاً لا يتغير إلّا شكلياً؛ فإنه مفيدٌ أيضاً في التمييز بين الأصيل والدخيل في تلك الحضارة. وهكذا كان التصحيح العقدي لدى المودودي وسيد قطب هو معيار قيام الحضارة الإسلامية من جديد، وهو الذي يحدّد ويبلور تجوهرها وانفصالها عمّا حولها على أساس هذا التجوهر. المودودي يريد الانفصال عن الحضارة الغربية، للتنقية والتطهير من جهة، وإمكان تحقيق النموذج من جهةٍ ثانية. أما سيد قطب فلا يشغلُهُ التبلورُ السياسي للنموذج المنفصل بدايةً، أو أنه لا يعتبره أولويةً، بل إنّ الأولوية للتطهير العقدي أو صفاء التصور؛ لذا فهو يسعى لتكوين جماعةٍ منفصلةٍ عقدياً، تشكل النموذج الجاذب، وسط حنادس الجاهلية وظلامها.

أما في مجال النقد الناقض؛ فإنّ سيد قطب يتبنّى تصوُّر المودودي والندوي لمشكلات الحضارة؛ أو بالأحرى مشكلات المسلمين مع الحضارة الحديثة. بل إنه يسْلُكُ مسلكهما أيضاً في الاستدلال القرآني من جهة، والغرْبي النقدي من جهةٍ ثانية. فهو يستخدم مشهدية المودودي القرآنية في البناء الأيديولوجي لصورة العالم، ثم إنه في الجوانب المباشرة يكثر من الاستشهاد بألكسيس كاريل في كتابه المترجم إلى العربية بعنوان: «الإنسان ذلك المجهول» وصولاً إلى تشخيصه للحضارة الغربية بأنها حضارةٌ مريضة. ويعودُ مرضُها في نظر كاريل إلى «تخلُّف علوم الإنسان عن علوم المادة». لكنّ سيداً الذي يوافقُهُ في مرض الحضارة لا يوافقُهُ فيما ذهب إليه من تشخيصٍ لأسباب ذلك المرض. إنّ داءَ تلك الحضارة القاتل في نظر سيد قطب يرجع إلى قيامها على قاعدةٍ لا دينية: «ومن هذه الثغرة جاءتها كل الآفات. وجنايتُها الحقيقية على الإنسان تنبع كلُّها من هذا المصدر الخبيث، وإهدارها للقيم الإنسانية، والخصائص النوعية والفردية مردُّهُ كلُّه إلى هذا المنبت النكِد ..». ويمضي سيّد قطب قُدُماً فيُماهي بين الدين والفطرة الإنسانية ذاهباً بذلك إلى أنّ الحضارة الغربية مضادّة للفطرة. فإذا بلغ الأمر المستوى العالمي (وسيد قطب يعتبر الحضارة الغربية عالميةً ويسميها دائماً الحضارة الحديثة في حين يُصِرُّ المودودي ومن بعده الندوي على نعتها بأنها

أوروبية أو غربية)؛ فإنّ سيداً يعلّل شقاء الإنسان في العالم المعاصر باستيلاء الحضارة الحديثة وقيمها عليه، وهي قيمٌ ماديةٌ مناقضةٌ للفطرة الإنسانية، تنشر النزاع بين الأفراد، بل داخل كل فرد، وتتحول تلك الانقسامات نزاعاتٍ عالميةً بين الجماعات والشعوب والأُمم، كما حدث في الحربين العالميتين، وفي مئات النزاعات التي تتسبَّبُ بها الحضارة الحديثة في سائر أنحاء العالم.

III

يستعيد مالك بن نبي، المفكر الجزائري، الذي عاش في مصر في الخمسينيات، في رؤيته للعالم نموذج التقدم الذي غادره الإحيائيون المسلمون عشية الحرب الثانية. لكنّ تصوره للحضارة لا علاقة له بتصورات أولئك. فقد أخذ عن شبنجلر تصوره للمحيط الطبيعي للحضارة، لكنه أخذ عن ماكس فيبر تصورات المستوى الثاني السياقية[1].

كان الندوي قد رحّب بالنهضة المصرية - كما سمّاها - المتمثلة بثورة الضباط الأحرار، بتحفظ. أمّا مالك بن نبي فاندفع بحماس محوِّلاً خطوات الثورة المصرية في المجال الدولي إلى نظريةٍ في الحضارة الجديدة. فقد أثارت دوائر عبد الناصر الثلاث خيال ذوي الثقافة الإسلامية وأحلامهم، ثم جاء مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥، ومبادرات مصر في دعم حركات التحرر الإفريقية، لتُعطي مصداقيةً لما عُرف فيما بعد بجبهة عدم الانحياز. ويفرّق مالك بن نبي بين الثقافة والحضارة؛ فتدنو رؤيته للحضارة إلى أن تكون نظريةً في الإنسان، وفي طرائق تحقيقه لمقتضيات إنسانيته ضمن محيط طبيعيٍّ معين (التراب، والزمن). لكنّ الذي يَهَبُ الحضارة روحها المعيَّن أربعة أمور تدخل في الثقافة وهي: التوجيه

(١) مالك بن نبي: فكرة كومنولث إسلامي (١٩٥٥)، ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (١٩٥٦)، وميلاد مجتمع (١٩٥٦)، ومؤتمر باندونغ أو فكرة الآسيوية الإفريقية (١٩٥٦)، والصراع الفكري في البلاد المستعمرة (١٩٦٠)، ومشكلة الثقافة (١٩٦٢)، وشروط النهضة (١٩٦٥). وقد نوقشت تصورات مالك بن نبي بإسهابٍ في عدة أطروحات؛ من مثل كتاب سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي (١٩٩٣)، وكتاب شايف عكاشة: الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي (١٩٨٦). وانظر عرضاً جيداً لنظريته في الحضارة لدى فهمي جدعان؛ في أسس التقدم، مرجع سابق، ص ص ٤١٠ - ٤٢١.

الخُلُقي، والتوجيه الجمالي، والمنطق العملي، والصناعة. وبسبب المرونة التي تميّز هذا التصوُّر؛ فإنّ مالك بن نبي لم يكن يرى تميزاً للحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، وإنما هناك تمايُزٌ أقامه الغربيون من خلال استعمارهم واستغلالهم للعالم كلِّه. والواقع أنَّ المتحد الحضاري الغربي من وجهة نظره (واشنطن ـ موسكو) تتعاون وتتساند أجزاؤه رغم صراعها على الموارد والأسواق والنفوذ، بينما لا يتعاون المسلمون ذوو الحضارة الواحدة. وقد تصور مالك بن نبي إمكان التعاون والتنسيق بين وحدات الحضارة الإسلامية الست: العالم الإسلامي العربي، والعالم الإسلامي الإيراني، والعالم الإسلامي الماليزي، والعالم الإسلامي الإفريقي، والعالم الإسلامي الأوروبي، والعالم الإسلامي الصيني ـ المغولي. ومالك بن نبي لا يقيم تصوره التعاوني هذا على أساس ديني بحت، بل يتصور له فضاءين أحدهما ثقافي، والآخر سياسي. فالوحدات المذكورة متشابهة في الثقافة أو بعض عناصرها، وبينها جامعٌ آخر سياسي هو محاولتها الخروج من إسار الاستعمار الغربي والسوق الغربي. لذا فهناك إمكانيةٌ لقيام حضارةٍ جديدة آسيوية إفريقية، تتعدد مراكزها بين القاهرة ودلهي وبكين وجاكرتا وكوناكري ولاغوس، وتستطيع بعراقتها وتجددها، والقيم الإنسانية الكبرى التي تدافع عنها، وتسعى لإنجازها، لا أن تشكّل البديل للحضارة الغربية، بل أن تصل إلى الندية والمشاركة الفعالة في حاضر العالم ومصائره.

يتّسم «مشروع» مالك بن نبي الحضاري ـ إذا صحّ التعبير ـ بعدّة سِماتٍ تضعُهُ في موقعٍ متفردٍ بين تصورات الإسلاميين المعاصرين للحضارة، والمصير الحضاري. فهو لا يرى بدايةً أنّ الحضارة الغربية في طريقها إلى الانهيار، لكنه لا يرى في الوقت نفسه إمكانيةً حقيقيةً للتواصل معها أو بتعبيرٍ أدقّ: إنه لا يرى إمكان الانتماء إلى منطقها وممارساتها. لكنّ ذلك لا يدفعُهُ لصوغ تصورٍ فلْسفيٍّ مناقضٍ لحضارة الغرب أو لحضارة الشرق. بل إنه بعد بداياتٍ مبدئيةٍ حول الإطار الطبيعي للحضارة، ينتقل بسرعةٍ إلى مشروعٍ جيواستراتيجي، الطريفُ فيه ـ بخلاف الإسلاميين الآخرين ـ أنّ الثقافة والمصالحَ والتحديات، تلعبُ فيه أدواراً مهمةً، إلى جانب الدين.

ولستُ أجدُ في الفكر العربي المعاصر مشروعاً مُشابهاً لرؤية العالم، أو لبلورة تلك الرؤية في تصورٍ جيواستراتيجي إلّا عند المفكر المصري أنور عبد الملك في كتابيه: ريح الشرق (١٩٨٤)، وتغيير العالم (١٩٨٥). ومع أنّ منطلقات عبد الملك مختلفة، فإنه ينتهي إلى تصورٍ مُشابهٍ لآسيويةٍ ـ إفريقية ركيزتُها على أيّ حال الصين واليابان، وليس العالم الإسلامي. فحسب عبد الملك، أدّى نشوب الحرب الباردة بين الجبّارين، إلى تقاسُم للعالم على أساسٍ من توازُن القوى، وصراعات المصالح الشاملة. وقد عنى ذلك تهميشاً بالغَ الهَول لقارتي آسيا وإفريقيا، وآسيا على الخصوص التي يعيش فيها ما نسبته ٦٠٪ من سكّان العالم. وليس هذا وحسْب. فالقارتان، وآسيا على الخصوص، فيهما حضاراتٌ وتجارب حضاريةٌ ضخمة، وهي حضاراتٌ تملك مفاهيم مختلفةً للإنسان، وعلاقاته بالطبيعة والزمن. لذلك توشكُ أن تنطلق من آسيا وإفريقيا، ومن شرق آسيا بالذات، والمشرق العربي (أو غرب آسيا) مبادرةٌ حضاريةٌ كبرى لتغيير العالم. والتغيير يأتي من خروج القارتين على الهيمنة الاقتصادية، والهيمنة الثقافية الغربية، وانطلاق كونفدرالية حضارية تعرضُ فلسفةً وممارسةً خياراً أكثر إنسانيةً للبشرية.

ويعرض محمد البهي، وعلّال الفاسي تأمليةً حضاريةً لا تبلُغُ حدَّ اقتراح نظريةٍ في ذلك. لكنها تحاولُ العودة إلى مسألة التقدم، والتقدم الإنساني الذي تحدث عنه النهضويون العرب والمسلمون. بيد أنّ البعد الأخلاقيَّ الغالب على تلك التأملية، واندلاع وعي الهوية آنذاك، حالا دون الإمساك بتلك الأطروحة وتطويرها[1].

أما في الستينيات والسبعينيات، وفي نطاق الرؤى الشاملة؛ فهناك دراستان بارزتان لمسألة الحضارة، والعلاقات بين الحضارات، ووجوه الصراع والتفاعل فيما بينها. أولى الدراستين للدكتور قسطنطين زريق، وهي بعنوان: «في معركة الحضارة، دراسةٌ في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري» (١٩٦٤).

(١) محمد البهي: الدين والحضارة الإنسانية (القاهرة ١٩٦٤)، وعلال الفاسي: النقد الذاتي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٥.

وثانيتهما للدكتور حسين مؤنس، بعنوان: «الحضارة. دراسةٌ في أصول وعوامل قيامها وتطورها» (١٩٧٧). والواقع أنّ الدراستين تستلهمان قراءة أرنولد توينبي لظهور الحضارات وانقضائها، وعناصرها التكوينية، والعلاقات فيما بينها. وفيما عدا الفصل الأخير من كتاب زريق؛ فإنّ الدراستين لا تقدمان رؤيةً لمواقع العرب في العالم اليوم، ولا لعلائقهم بالحضارة الغربية. ولا يبدو أنّ الأستاذين الدارسين ـ بخلاف مالك بن نبي وأنور عبد الملك ـ يريان لأمتنا مكاناً خارج الحضارة الغربية العالمية. لكنّ قسطنطين زريق يستعين بالأنثروبولوجيا لتعيين مافات توينبي من تحديدات؛ أمّا حسين مؤنس فيستعين بالمؤرخين، وذوي الرؤى الحضارية من بينهم على الخصوص.

يذكر زريق ومؤنس ـ تبعاً لتوينبي ـ أنّ لكل حضارةٍ رؤيةً للعالم، أو روحاً أو طابعاً عاماً وشاملاً. ويتصل ذلك بالمستوى الأول الذي تحدث عنه كلٌّ من دلتاي وماكس فيبر، ومضى فيه إلى أقاصيه شبنجلر. لكنّ الحضارات تتواصل وتتفاعلُ أيضاً، فتأخذ الضعيفة من القوية أو تُرغَمُ على ذلك، لكنّ الأخذ غير الواعي أغلبُ وأعمّ. ويلاحظ الدارسان انهيار فكرة التقدم، واستبدال مسألة أو أُطروحة التغير الحضاري بها. ويذكران ما ذهب إليه شبنجلر وتوينبي من قرب انهيارٍ للحضارة الغربية، لكنهما لا يبديان رأياً خاصاً في ذلك. وفي حين يختم مؤنس كتابه بفصلٍ عن مفاهيم الثقافة والحضارة لدى الأنثروبولوجيين والمؤرخين؛ فإنّ زريق ينصرف في الفصل الأخير لتقديم إرشادات للعرب المعاصرين في كيفيات السلوك في **معركة الحضارة** ـ فهو يرى أنّ المهمات المطروحة على الإنسانية اليوم يمكن تركيزها في ثلاث: العمل للحفاظ على السلام العالمي، وتنمية الوعي الإنساني والتنظيم العالمي، وتضييق الفوارق بين الفئات والشعوب. والمهمة الثالثة: مساوقة التبدل الجذري في المواقف العقلية والضميرية. أما «معركة الشعوب العربية» فتتمثل في مصارعة التخلف على كل المستويات، والتوق الحضاري، والإيمان بالعقل وتطلب الحقيقة، ومصارحة الذات ونقدها، واكتساب الذهنية المنفتحة، وتنمية ثرواتنا الطبيعية وقدراتنا الإنتاجية، والتحلي بالعقلية الثورية وبالعقلانية في آن.

IV

في العام الذي صدر فيه كتاب قسطنطين زريق (١٩٦٤) الذي يعتبر فيه الحضارة الغربية واقعاً عالمياً وإنسانياً، صدر كتاب سيد قطب (معالم في الطريق) الذي يعتبر فيه حضارة الغرب جاهليةً سادت العالَم، وطغت على ديار المسلمين وعقائدهم. وفي العامين التاليين صدرت ثلاثة كتب تعالج المسألة الحضارية من المنظور الإداني للإسلاميين الحزبيين: الإسلام والحضارة الغربية لمحمد محمد حسين (١٩٦٥)، وجاهلية القرن العشرين لمحمد قطب (١٩٦٥)، والإسلام والحضارة لأنور الجندي (١٩٦٦)[1].

والواقع أنّ الستينيات شهدت في نطاق الفكر الإسلامي تحولاً باتجاه نضالية وحركية المودودي وسيد قطب. وما تغيرت الإشكالية الإحيائية التي سادت ذلك الفكر منذ الأربعينيات، بل حدث تطورٌ في الأولويات. فقد داخَلَت الفكر الإسلامي الإصلاحي في الثلاثينيات **قضية الهوية**، حالةً تدريجياً محلّ أطروحة **التقدم** التي سادت ذاك الفكر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر. إذ أحدث زوال الخلافة الإسلامية، وقيام نظام الدولة الوطنية تأزماً في وعي النُخب الإسلامية في سائر أنحاء العالم الإسلامي وبخاصةٍ الهند ومصر. وفي ظلّ بروز مسألة الهوية المنكمشة الخائفة على نفسها، ظهرت الجمعيات الإسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الإسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها، والفكر الأصالي الإحيائي المصاحب لتلك النزعة. وفي نطاق فكر الأصالة والتأصيل كُتبت رسائلُ وأطروحاتٌ كثيرةٌ في نقد الحضارة الغربية، وتفضيل الحضارة الإسلامية عليها، كما كُتبت مقارناتٌ في مسائل وقضايا ومنظومات ضمن الحضارتين توصلت إلى نتائج مقررة سلفاً حول تفوق حضارة الإسلام[2]. وكان من بين تلك المحاولات

(١) تظهر فكرة الجاهلية لدى سيد قطب لأول مرةٍ في الخمسينيات في تفسيره للقرآن، ثم في «خصائص التصور الإسلامي» المنتزع في أكثره منه. أما كتاب محمد محمد حسين فتلخيصٌ لأطروحته الصادرة عام ١٩٥٦ بعنوان: الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي الحديث. وهو لا يعالج في تلخيصه موضوع الحضارة، بل ينصبُّ اهتمامه على إثبات تغرُّب كل الإصلاحيين المسلمين. ويستعرض أنور الجندي في كتابه أُطروحات الغربيين الناقدين لحضارتهم أو القائلين بانهيارها.

(٢) قارن بكتابي: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٦٧ ـ ١٨٣.

ما عرضناه في الإيجاز السابق. وجاءت الستينياتُ بمستجداتٍ بعدما أحاط بالخمسينيات من آمالٍ ووعود. انتهت الوحدة بين سورية ومصر، وبدأت معالم النزاع العِرْقي بين باكستان الشرقية والغربية، وتنامى التحول نحو الاشتراكية الثورية، وتفاقمت القطيعة بين الإسلاميين والدولة الوطنية. صحيحٌ أنّ الإسلاميين الجدد ما تقبلوا أصلاً فكرة قيام الدولة على القومية أو الجنسية (كما كان يسميها رشيد رضا والندوي)؛ لكنّ المحاولة الباكستانية التي كان من المفترض أن تقوم على الإسلام ما بدت أكثر نجاحاً، كما أنّ مصر الناصرية التي اعتبرها بعضُ غير الحزبيين منهم مشروعاً حضارياً واعداً تحولت إلى دولةٍ قطريةٍ عادية. لذلك تضاءلت تدريجياً لدى الإسلاميين الحزبيين وغير الحزبيين الخطط الكبرى ذات الأبعاد الحضارية، لصالح فكرة النظام الإسلامي المتكامل، وخصيصته الرئيسية تطبيق الشريعة الإسلامية فيه، وليس مجرَّد الإطار الثقافي أو الحضاري الذي وعدتْهم به «فلسفة الثورة». وقد استمرّ نقد الغرب ونقْضُهُ بل تعاظم، لكنه ما كان بغرض المقارنة أو التفضيل؛ بل من أجل مهاجمة أنظمة الحكم السائدة في العالم الإسلامي باعتبارها مستتبعة ومخترقةً من إحدى المنظومتين الرأسمالية أو الشيوعية. فالتصورات التآمرية والنضالية لدى الإسلاميين عن العالم في الستينيات والسبعينيات ما عاد هدفها تقديم معرفةٍ ولو ذاتيةٍ عنه، بل جرى استخدامها باعتبارها استراتيجيات في الصراع على المجتمع والدولة في بلدانهم.

هكذا اضطربت صورة العالم لدى الإسلاميين المتشددين في الستينيات والسبعينيات أشدّ الاضطراب. فما عادت هناك دولٌ ولا حضارات، بل إيمانٌ وكفر. وفي حين كان الكفر متعيِّناً - إن صحَّ التعبير - فهو يُطْبقُ على العالم كله؛ فإنّ الإيمان تضاءل وجوداً وأثراً بحيث صار قاصراً على الجماعة الصغيرة التي تُناضِلُ باسمه، متسلِّحةً إلى جانب الحديد والنار، بآياتٍ من آي القرآن، أو شذراتٍ من ابن تيمية وابن كثير والمودودي وسيد قطب.

* * *

استند الفكر الإسلامي الإحيائيُّ، النضاليُّ منه وغير النضالي، في رؤيته للعالم ودور المسلمين فيه منذ الستينيات إلى ثلاث مقولات يصعب معها النظرُ

إلى الحضارات والثقافات الأخرى نظر معرفةٍ وتفهم: مقولة الاستخلاف، ومقولة التكليف، ومقولة الحاكمية. فالإنسانُ حسب القرآن - في وجهة النظر هذه - مستخلَفٌ في هذا العالم لإعماره وإصلاحه، والمسلمون أتباعُ آخر الديانات وخاتم الرسل مكلَّفون - في فذلكةٍ طويلةٍ - بالقيام على أمر هذا الاستخلاف، من طريق إنفاذ حاكمية الله في الأرض. ولكي يحقّقوا مقتضى هذا التكليف بالحاكمية، يكون عليهم ما وسِعَهُم أن يقيموا نظاماً نموذجياً عمادُه الشريعة الإسلامية. ولأنّ الدولة الإسلامية دولةُ فكرةٍ أو عقيدةٍ في الأساس، يكون عليها أن تصنّف الناس الذين تحت سيطرتها، وسائر الناس، على أساسٍ من هذه العقيدة. فهناك مؤمنون، وهناك أهل كتاب، وهناك كفارٌ أو مشركون. وبالمنظار نفسه يُنظَرُ إلى النظام العالمي وآلياته؛ إذ هو قائمٌ على قوانين وأنظمةٍ وضعية تناقضُ مبادئ الشرعية الإسلامية وتصنيفاتها[1].

وشهد العام ١٩٧٤ حدثين ثقافيين بارزَين؛ فقد أصدر الشيخ يوسف القرضاوي في ذلك العام كتابه: «الحلّ الإسلامي، فريضة وضرورة»، الذي كان بداية سلسلة ما انقطعت حتى الثمانينيات، وانعقد فيه مؤتمر بالكويت حول «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي». أمّا الشيخ القرضاوي فيقوم بعملية تصفية حساب مع الحضارة الغربية وآثارها في العالم العربي والإسلامي، بطريقة أكثر جذريةً من طريقتي المودودي والندوي. وأمّا ندوة الكويت التي كان غالبية الحاضرين فيها منتمين إلى التيار القومي فتقول بوجود أزمةٍ ثقافيةٍ وحضاريةٍ لدى الأمة العربية ناتجة عن عدة عوامل من بينها التشبثُ بالتقليد في مواجهة ضرورات الإبداع والتحديث[2]. لكنْ ما يبدو لأول وهلةٍ انقساماً ثقافياً على خلفية الانقسام الإسلامي / القومي آنذاك، ينحسرُ إلى حدٍّ كبيرٍ لذهاب الأكثرية للدعوة إلى ثقافةٍ عربيةٍ ذاتية، تعيش العصر وهمومه ومشكلاته، لكنها لا تتنكر لذاتها

---

(١) قارن بدراستي: الإسلاميون والعولمة: العالم في مرآة الهوية؛ في: الدين والعولمة والتعددية، منشورات جامعة البلمند، لبنان ٢٠٠٠، ص ص ٨٥ - ١٠٦، وهي منشورةٌ في هذا الكتاب. ويقال إنّ فتحي عثمان، هو أول من سمّى الدولة الإسلامية دولة الفكرة أو العقيدة في رسالةٍ بهذا الإسم.

(٢) مهدي عامل (د. حسن حمدان) الذي حضر لقاء الكويت ما كان يرى ما رآه القوميون؛ قارن برسالته: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازية العربية (١٩٧٤).

وخصوصيتها. وقد مثّلت هذه المقولة من جانب القوميين آنذاك اعترافاً بجدول الأعمال الأصالي الذي فرضه الإحيائيون الإسلاميون في المجال الثقافي وما يزالون[١]. وأحسب أنّ انشغالات القوميين والتقدميين بالمسألة التراثية منذ السبعينيات تدخُلُ في هذا الباب[٢].

V

لاحظ الأنثروبولوجي الأميركي روبرت ردفيلد Robert Redfield مَيلَ الأكاديميين الأميركيين على اختلاف تخصصاتهم إلى تعليل الظواهر تعليلاً ثقافياً[٣]. ذكر ذلك عندما كان بصدد دراسة أطروحات الأنثروبولوجيين والمؤرخين من مدرسة شيكاغو حول الحضارات والثقافات التاريخية، والعلاقات فيما بينها. وقد تطورت تلك البحوث والدراسات في مواجهة أطروحتي شبنجلر وتوينبي عن «روح» الحضارات، وانفصالها، وسموقها، وصراعاتها وانحطاطها. ومن منظور «رؤية العالم» المستعار من المجال التاريخاني الألماني، بزغت لدى مدرسة شيكاغو في الخمسينيات استخداماتٌ أُخرى للتكون الحضاري التاريخي في الوعي والتركيب، فجرى الحديث عن «التاريخ العالمي»، ثم في الستينيات عن «النظام العالمي». فالحضارة مجالٌ وليست وحدةً منفصلة، والعالَم موحَّدٌ منذ

(١) قارن بعبد الله عبد الدايم :في سبيل ثقافةٍ عربيةٍ ذاتية: الثقافة العربية والتراث (بيروت ١٩٨٣)، وزكي نجيب محمود : ثقافتنا في مواجهة العصر (١٩٧٦)، وقسطنطين زريق : نحن و المستقبل (١٩٧٧). وهناك استثناآت راديكالية لا تقول بالثقافة الذاتية ؛ من مثل مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازية العربية (١٩٧٤)، ولويس عوض : ثقافتنا في مفترق الطرق (١٩٧٤)، وأدونيس : فاتحة لنهايات القرن : بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة (١٩٨٠)، وعيسى بلاطة : تحديات الأصالة الثقافية العربية في العقد العربي القادم، المستقبلات البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٨٦)، ص ص ١٨٧ ـ ٢٠٢.

(٢) انظر على سبيل المثال، حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية (١٩٧٤)، وطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة (١٩٧٨)، وفكتور سحاب : ضرورة التراث (١٩٨٤)، وحسن حنفي : التراث والتجديد (١٩٨١)، وغالي شكري : التراث والثورة (١٩٧٣)، والتراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، وفهمي جدعان: نظرية التراث ومقالاتٌ أخرى (١٩٨٧).

(٣) R. Redfield, "Primitive World View and Civilization" in: The Primitive World and Its Transformations, 1968.

القرن الثامن قبل الميلاد عبر تواصل وتبادل السِلَع والأفكار وتوازُن القوى والمصالح. ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي يمكن الحديث عن «نظام عالميّ» تتساندُ فيه ثلاثُ حضاراتٍ كبرى هي: الإسلامية والصينية والأوروبية. وليس من الممكن فهم مكوّنات وحركيات إحداها إلّا استناداً إلى قراءة وفهم مكوّنات وحركة المجالين الحضاريين الآخرين. وهكذا فالتاريخ تاريخٌ عالميٌّ، والحضارةُ أو الحضارات حضاراتٌ عالمية، والنظام نظامٌ عالمي[١].

وما كانت تلك التطورات العلمية في وعي المثقفين العرب عندما انفجرت في أوساطهم أُطروحة فوكوياما حول «نهاية التاريخ» أثناء حرب الخليج الثانية، ثم أُطروحة هنتنغتون في أعقابها[٢]. وقد كانت الأُطروحتان ردَّتي فعل أميركيتين سريعتين على التغير الراديكالي الذي داخَلَ المشهد العالمي نتيجةَ انهيار الاتحاد السوفياتي، وظهور بعض معالم النظام العالمي الجديد. وقد لقيتا ردوداً سلبيةً من جانب الأوساط الثقافية والاستراتيجية الأميركية؛ إمّا من وجهة نظر وحدة العالم حسبَ مدرسة شيكاغو، أو من المنظور البراغماتي الذي يرى في العقائديات الثقافية تهديداً للمصالح الاستراتيجية للدولة والمشروع[٣].

أما المثقفون العرب من الإسلاميين والقوميين، الذين تسلل إلى وعيهم منذ أواسط الثمانينيات بعضُ الإطمئنان إلى متغيرات النقاش حول الديمقراطية والتعددية والمشاركة، دون أن يعني ذلك مغادرة ثقافة الأصالة والخصوصية ووعيهما؛ فإنّ الحرب الأميركية، بل العالمية، على العراق في مطلع التسعينيات

(١) أصدرنا في مجلة الاجتهاد عدداً مزدوجاً عن مدرسة «التاريخ العالمي» و «النظام العالمي»، هو العدد ٢٧/٢٦، السنة السابعة، ١٩٩٥. وانظر خاصةً في ذلك العدد دراسة جانيت أبو لغد بعنوان : «النظام العالمي في القرن الثالث عشر»، ص ص ٢١٧ ـ ٢٣٥. وقارن بتوبي هاف : فجر العلم الحديث : الإسلام، الصين، الغرب. ترجمة أحمد محمود صبحي. سلسلة عالم المعرفة، ١ ـ ٢، ١٩٩٧.

(٢) ترجم كتاب فوكوياما إلى العربية عام ١٩٩٣ في بيروت. ثم أُعيدت ترجمته بالقاهرة عام ١٩٩٥. أما مقالة هنتنغتون وكتابه فقد تُرجما أيضاً عدة مراتٍ بين ١٩٩٣ و١٩٩٧ في بيروت والقاهرة.

(٣) نُشرت الدراسات المعترضة غالباً مع ترجمات المقالات والكتب إلى العربية. أما الرؤية البراغماتية فيعرضها فواز جرجس في: أميركا والإسلام السياسي ؛ صراع الحضارات أم صراع المصالح؟ (١٩٩٨).

بعد غزوه الكويت، أنزلت ضربةً قاسيةً بهم. وما كان هناك أسهل من العودة إلى انجراحات الهوية الغائرة لتعليل تلك الشراسة في معاداة العرب والمسلمين. فلمّا جاءت أُطروحة فوكوياما حول الانتصارية الليبرالية فهموها باعتبارها إلغاءً لهم من الناحية الثقافية، بعد أن تلقت الأمةُ ضربةً قاسيةً عسكرياً وسياسياً. أمّا أطروحة هنتنغتون حول «صراع الحضارات» فقد بدت لهم بمثابة تحديدٍ لأسلوب هذا الإلغاء الفوكويامي: الاقتلاع من الجذور، باعتبارهم ضدّ الثقافة العالمية، ثقافة الديمقراطية والانفتاح والسلام، ذات الأصول اليهودية ـ المسيحية.

كان العنوان العريض لردود الفعل الإسلامية والقومية تأكيد أنّ الحضارة الإسلامية حضارةُ حوارٍ وسلام. لكن تحت هذا العنوان تنوّعت الاستجابات تنوعاً واسعاً. فقد كان هناك فريقٌ أكثره من ذوي الثقافة الإسلامية روى بتفاصيل متفاوتة طولاً وقصَراً التطورات التاريخية لعلاقة الغرب بالإسلام والمسلمين، من منظور العدوانية الأوروبية المستمرة منذ الحروب الصليبية إلى العولمة المعاصرة. وكان هناك فريقٌ أكثره من القوميين واليساريين اعتبر أنّ المسألة ليست مسالة صراع بين الحضارتين أو الحضارات، بل كلُّ تلك الأُطروحات الثقافية تأتي غطاءً للهيمنة الرأسمالية في مرحلتها الجديدة، بعد اختلال التوازن على المستوى العالمي. وكان هناك فريقٌ ثالثٌ من الليبراليين الجدد ـ هو الأقلُّ عدداً ـ اعتبر أنه بغضّ النظر عن مدى صحة أطروحة هنتنغتون حول طبائع الإسلام؛ فإنه لا جدالَ في خَطَر الأصولية، وثقافة الهوية، على قدرة العرب والمسلمين على التواصُل مع العالَم. وكان هناك أخيراً فريقٌ رابعٌ مزج في التحليل بين العوامل الثقافية والتاريخية والاستراتيجية. فالرأسمالية تمر بمرحلةٍ جديدةٍ من تصاعد الهيمنة وعولمة السوق، والسوق الرأسمالية لها تاريخٌ في منطقتنا استُخدمت فيه سائر الوسائل: الجيوش والمبشرون والشركات والأطروحات الثقافية العلمانية ـ والثقافة العربية والإسلامية تُعاني من تأزُّمٍ هو جزءٌ من المشهد العربي العام[1]. وقد

(1) عن بعض ردود الفعل انظر محمد السماك: موقع الإسلام في صراع الحضارت والنظام العالمي الجديد (١٩٩٥، ١٩٩٩)، وصراع الحضارات أم حوار الثقافات (تحرير فخري لبيب، ١٩٩٧) ويتضمن مداخلات لزهاء الأربعين كاتباً شاركوا في مؤتمرٍ بالقاهرة بعنوان: «صراع الحضارات وحوار =

انصرف بعضُ أصحاب الاتجاه الرابع هذا لاقتراح مشروعاتٍ حضاريةٍ مضادّةٍ أو بديلة، بينما أصرَّ آخرون من هذا الفريق على ضرورة الدخول في العالم والعصر دونما خوفٍ على الهوية أو الذاتية؛ ذلك أنّ الانتماء المتجدد هو الانتماءُ التواصُلي والحواري، بينما يتهدَّد الانكماشُ والتقوقُع الهوية الخائفة والمتجوهرة[1].

* * *

كان السيد محمد رشيد رضا في المرحلة الإصلاحية من فكره، يعتبر أنّ نظام الشورى الإسلامي، يُماثلُ الفكرة الدستورية الأوروبية. لذلك اقترح عليه أحدُ قراء مجلته (المنار) عام ١٩٠٧ أن يُسمّي النظام الدستوري نظام الشورى، ما دام المسلمون هم الذين سبقوا إليه. وأدرك السيّد رشيد المفارقة التي أراد القارئُ لمجلته تنبيهه إليها، فأجابه قائلاً: «لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم [المقيَّد بالشورى] أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدْناهُ من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من مُعاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. **فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لما فكّرتَ أنت وأمثالك أنّ هذا من الإسلام..**»[2]. فالأسئلةُ والتحديات الجديدة المطروحة على النص وعلى

= الثقافات»، ومحمد عابد الجابري: صدام الحضارات، في كتابه: قضايا في الفكر المعاصر (١٩٩٧)، ص ص ٨١ ـ ١٣٢، وصلاح قانصوه في تقديمه لترجمة طلعت الشايب لصدام الحضارات (القاهرة ١٩٩٧)، وجودت سعيد وعبد الواحد علواني في: الإسلام والغرب والديمقراطية، قراءات وتعليقات على مقالتَي صدام الحضارات لصاموئيل هنتنغتون، والإسلام والغرب لبريان بيدهام (دار الفكر المعاصر، بيروت ١٩٩٦)، وحسين علي: نهاية التاريخ أم صدام الحضارات (٢٠٠٢)، وجون أسبوزيتو: الإسلام والغرب عقب ١١ أيلول/ سبتمبر، حوارٌ أم صراعٌ حضاري (٢٠٠٢).

(1) قارن ببعض الخيارات والبدائل؛ الرئيس محمد خاتمي: مطالعات في الدين والإسلام والعصر (بيروت ١٩٩٨)، وقد صدر الكتاب نفسه بالقاهرة (١٩٩٩) بعنوان: الإسلام والعالم ـ وعبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش (دار الشروق بالقاهرة، ١٩٩٨)، وعبد السلام المسدي: العولمة والعولمة المضادة (١٩٩٩)، وهيام الملقي: ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري (١٩٩٥)، وهادي المدرّسي: لئلا يكون صدام حضارات، الطريق الثالث بين الإسلام والغرب (١٩٩٦)، وسليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام (١٩٩٦)، وتركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة (١٩٩٩)، وعبد المجيد النجار: فقه التحضر الإسلامي (١ ـ ٣) (١٩٩٩)، وتوحيد الزهيري: التحديات التي تواجه العالم الإسلامي (٢٠٠٣).

(2) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص١٥٧.

الجماعة تستثير وتُنتجُ جديداً أو لنقل إنها تصنعُهُ ولا حَرَجَ في ذلك في نظر السيد رشيد آنذاك. بيد أنّ هذه القبْسة النادرة لا تمثّل تياراً داخل الثقافة العربية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها، وبخاصةٍ لدى الإسلاميين والقوميين. فقد نظر الإصلاحيون الإسلاميون والعروبيون إلى الحضارات باعتبارها عوالم منفصلة، يمكن أن تتجاور بسلام، لكنها لا تتحاورُ بمعنى تبادل الأفكار والمؤسّسات، والتلاقُح من أجل التجدّد. ومع أنهم في جدالياتهم ضدّ الغرب كانوا يذهبون إلى استناد الغربيين إلى حضارة الإسلام في تأسيس حضارتهم الحديثة؛ فإنهم كانوا يُنكرون أن يكون الغربُ القديم قد أثّر في الإسلام القديم. ومع ظهور الإحيائية الإسلامية على اختلاف نَزَعاتها ما عاد ممكناً القول بالحوار الذي يؤثّر ويجدّد؛ وذلك لغلَبة الدين على العناصر الأُخرى في تكوين الحضارة حسب تلك الأطروحات، والدينُ الذي تَسُودُهُ المقدَّساتُ النصيةُ والشعائريةُ لا يمكن أن يتأثر بسواه. وهذا فضلاً عن أن الحضارة الغربية مكتوبٌ عليها الزوال للفساد اللاإنساني المتجذر فيها[1].

أما القوميون من غير ذوي الثقافة الدينية، والذين كانوا أدنى للاعتراف بالدَين الأوروبي في مجال الفكرة القومية؛ فقد ظلُّوا أسرى أطروحتي شبنجلر وتوينبي حول الروح الخاصّ والمنفصل للحضارة، وبذلك يظلُّ المقتبَسُ أو المستفادُ غريباً ودخيلاً، ولا بُدّ من تطويعه وتبيئته. فالرومانسيون الألمان من شيلينغ وهردر إلى فيخته وحتى هيغل، تحدثوا عن الروح الأصيل والمتسامي للحضارة التي هي التعبير الخالص عن روح الشعب. فإن كان لا بُدَّ من تقبُّل التأثير فإنه يحدُثُ في مجال الوعي، وليس في مجال الثقافة. ومن هنا لم تختلف مواقفُهُم ورؤاهم الثقافية عن رؤى ومواقف الإسلاميين حتّى إبّان اشتداد الصراع فيما بينهم على السلطة في المجتمع والدولة. فالبحثُ عن الأصيل الثقافي

(١) يظهر ذلك في أُطروحات المودودي والندوي وقطب والجندي السالفة الذكر، كما يظهر في كتب بعض المقبلين على الإسلام مثل روجيه غارودي (أميركا طليعة الانحطاط)، ومراد هوفمان (الإسلام هو البديل). وانظر قراءةً نقديةً للمسألة من جانب شوقي أبو شعيرة في : انتحار الحضارة، فوضى القرن العشرين (١٩٩٤) ـ وقارن بتركي الربيعو : متى نتجاوز مقولة إفلاس الغرب؟ بجريدة المستقبل، بيروت، ١٦ آب/أغسطس ١٩٩٩، ص ١٥.

والحضاري، واستمراريةُ ذاك الأصيل موضوعٌ مُشترَكٌ ومستحبٌّ لدى التيارين الكبيرين. لكنْ بينما يبحثُ الإحيائيون القوميون عنه في التاريخ، يبحث عنه الإحيائيون الإسلاميون في النص. لذلك تحدَّث الطرفان في مرحلة البناء الأولى عن التمايُز والانفصال الحضاري، وفي مرحلتيهما النضاليتين عن الصراع الحضاري. لكنْ لأنّ الموضوعات الثقافية والحضارية أكثر مساساً بالهوية والخصوصية من القضايا السياسية وقضايا بناء الدولة؛ فإنّ الإسلاميين هم الذين اندفعوا إلى مقدّمة الصورة في العقود الثلاثة الماضية، عقود الصراع الثقافي والحضاري. كان الإسلاميون هم الذين تصدّوا للاستشراق باعتباره تصويراً عدوانياً من جانب الحضارة الغربية للحضارة الإسلامية. كما كانوا هم الذين شكّكوا في نوايا وأُطروحات دُعاة الحوار الإسلامي / المسيحي لأنهم غربيون ذوو ماضٍ تبشيري، ولأنهم جزءٌ من محاولات الغرب المسيحي للهيمنة على ديار الإسلام. وعندما دعا روجيه غارودي ـ قبل إسلامه ـ أواسط السبعينيات، إلى حوارٍ بين الحضارات، فهم بعضُهم دعوتَهُ باعتبارها نقداً للمركزية الغربية، دون جانبها الآخر الداعي للتقابُس والتكامل الحضاري[1]. وفي الثمانينيات، عندما استعادوا شيئاً من الثقة بالنفس نتيجةً لتغيُّر مواقعهم في الساحتين الثقافية والسياسية، كانت طريقتُهُم في الاستجابة لتوجهات الانفتاح والمشاركة والتحاور، المصير إلى بناء النموذج الخاصّ: الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، وأُطروحات الاقتصاد الإسلامي، والديمقراطية الإسلامية، والمشروع الحضاري الإسلامي[2].

وما كانت سنوات التسعينيات بمتغيراتها الهائلة، مُعينةً على رؤيةٍ أكثر انفتاحاً، أو على فهم للتعدد الحضاري أكثر اتّساعاً. فقد افتُتحت بقصة سلمان رشدي وبحرب الخليج الثانية، وأعقبت ذلك تجاذُبات أُطروحتي فوكوياما

(١) تُرجم كتاب غارودي الصادر عام ١٩٧٦ مرتين في بيروت. لكنّ الذين قرأوه ضمّوه إلى مؤلفات «انهيار الغرب» من شبنجلر وإلى كولن ويلسون (سقوط الحضارة).

(٢) قارن عن ذلك رضوان السيد : مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر ؛ في كتابي : سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٢٤٣ ـ ٢٦١.

وهنتنغتون، ثم كانت الصراعاتُ الإثنية والدينية في البوسنة وألبانيا وكوسوفو، مع استمرار الحصار على العراق وليبيا وإيران والسودان، واستمرار الصراع في أفغانستان والجزائر؛ وصولاً إلى ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وغزو العراق. وارتبطت بذلك كلِّه أحاديثُ وأُطروحاتُ العولمة والنظام العالمي الجديد. وقد كان من الطبيعي أن تستثير تلك الأطاريح والأحداث انجراحات الهوية وتوتراتها من جديد. وأحسَبُ أنّ ما نحنُ مقبلون عليه عاجلاً أو آجلاً من تسويةٍ مع إسرائيل ستكونُ له آثارٌ سلبيةٌ أيضاً على وعي الهوية، وعلى الرؤية للحضارة المهيمنة في عالم العصر وعصر العالم.

إنّ الطريف والموحي أن تكون ردود الفعل لدى القوميين والإسلاميين على أُطروحة هنتنغتون في «صراع الحضارات» على هذا القدْر من السخط والإنكار. فقد دأب المثقفون العرب على اعتبار الصراع مع الغرب ومع إسرائيل صراعاً حضارياً. على أن هذا الاستغراب لا يعني أنّ تلك الاستجابات ما كانت لها مسوِّغاتها. ثم إنّ التحدّي الصراعي هذا، وتحديات التسعينيات الأُخرى أنتجت أدبياتٍ للحوار وإعادة النظر في العلاقة بين الحضارات، أو بعبارةٍ أوضح: لقد أدّت لإعادة النظر في تلك الرؤى المكرورة والرتيبة للصراع مع الغرب، ومع العالم. لكنّ ثقافة الهوية ما تزالُ على قدْرٍ كبيرٍ من التوهُّج. والدليلُ على ذلك إصرارُ مثقفينا القوميين والإسلاميين على أننا نُواجِهُ غزواً ثقافياً - وإصرارُهم على أنّ تجديدَ ثقافتنا لا يكونُ إلّا من داخلها[1].

***

بدأ البحث في المدنية والحضارة لدى المفكرين العرب باعتباره بحثاً في مسألة التقدم. ويمكن اعتبار محاولتي مالك بن نبي وأنور عبد الملك مُضياً في

(١) قارن بأطروحات الجابري وبلقزيز في أعمال مؤتمر: العرب والعولمة، الصادر بمركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. وانظر للجابري: المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية (١٩٩٦). وانظر عن ثقافة الهوية أو وعيها، داريوش شايغان: أوهام الهوية، دار الساقي ببيروت ١٩٩٣. وأمين معلوف: الهويات القاتلة، دار النهار ببيروت ١٩٩٩ - ودراسة شايغان على شيءٍ من الراديكالية. أما دراسة معلوف فعلى شيءٍ من التبسيط.

هذا المنحى، رغم تغير الظروف والسياقات. في حين غلبت على زريق ومؤنس الاعتبارات الأكاديمية والمفهومية. لكن بعد الحرب الثانية، وانجراحات العلاقة مع الغرب في فلسطين وغيرها، ونشوب الحرب الباردة فإنّ الغالبَ في البحث الحضاري صار السؤال عن كيفية الحفاظ على الهوية؛ وهو الآن بعد نشوب الحرب العالمية على الإرهاب، صراعٌ على الإسلام، وهو صراعٌ شاملٌ يتجاوزُ طرائق الحفاظ على الهوية، إلى تحدياتٍ وجوديةٍ في الوعي والواقع. إنّ المعروف أنّ انجراحات الهويات تتحول في الأزمات العلائقية إلى عقائد ومنظومات، وليس إلى أطروحاتٍ ونظريات. وقد أظهرت نقاشات التسعينيات من حول أطروحة هنتنغتون على الخصوص، غياب الرؤية المستقلة والمشروع المستقل رغم كثرة الحديث عنهما. ولذلك سرعان ما تحول الجدال إلى المصارعة مع العولمة. وبذلك فإنّ المشروعَ العالميَّ للغرب، بما يعنيه ذلك من رؤيةٍ للعالم، يظلُّ في بؤرة الاهتمام، قبولاً أو رفضاً دونما بدائل وخياراتٍ معتبرة.

الإسلاميون والعولمة:

العالم في مرآة الهوية

I

يملك أبو الأعلى المودودي (١٩٧٩) تصوراً لحضارات العالم، يشبه تصور ابن خلدون العضوي للدول. واستناداً إلى هذا التصور كتب عام ١٩٤١ مقالةً عنوانها: «انتحار الحضارة الغربية»[1] وازى فيها بين المشاهد القرآنية لمصائر الأمم والقرون الغابرة من جهة، وحضارات العالم القديم المنقضية من جهةٍ ثانية. فلمّا بلغ في خريطته الملحمية للتاريخ البشري الحقبة الحديثة؛ قال: «إنّ سُنّة الله هذه نراها تتكرر اليوم أمامنا، فوبالُ الأعمال السيئة الذي ذاقته الأُمَمُ السالفة يحيقُ اليوم بالأمم الغربية... فآفات الحرب العالمية، ومشكلات الاقتصاد، وازدياد التعطل، وانتشار الأمراض الفتاكة، وتبدُّد النظام العائلي، كلُّ أولئك، آياتٌ بيِّناتٌ لو تأملوها لعلموا أنّ كلَّ ذلك ثمرة ظلمهم وعتوّهم واتّباعهم للشهوات وإعراضهم عن الحق...». ومع أنه يذهب إلى أنّ تلك الظواهر كانت - وما تزال - نُذُراً بين يدي عذابٍ شديد؛ فإنه يعودُ للقول إنّ الغربيين حتّى لو نبّهتْهم الأماراتُ والفتنُ والملاحمُ النازلةُ بهم؛ فإنّ مصير حضارتهم الهائلة محتومٌ؛ ذلك أنه قد سُلِّط على تلك الحضارة - في نظر المودودي - شيطانان قويان يجرانها حتماً إلى الهلاك؛ **أولهما** شيطان تضاؤل النسْل، **وثانيهما** شيطان القومية. أما **الأول** فقد غلب على عقول أفرادها رجالاً ونساءً فجعلهم يستأصلون أنسالهم بأيديهم، وأما الشيطان الآخر فقد استولى على عقول أممها وحكوماتها. وسبيل الخروج من هذا القطار السائر إلى الهاوية؛ تبدأ بالتخلص من «عبوديتنا الفكرية» للنموذج أو المثال الغربي، والعودة لأصالة الإسلام.

---

(١) جُمعت هذه المقالة مع مقالاتٍ أخرى مشابهة في مجلدٍ أُعطي عنوان: نحن والحضارة الغربية. وتُرجم إلى العربية عام ١٩٥٥، وأرجع هنا إلى نشرة دار الفكر، الطبعة السابعة، الصادرة ببيروت عام ١٩٧٠، ص ص ٧٠ - ٨١.

لكنّ المودودي الذي يستدلُّ لوجهة نظره في الحضارة الغربية بأمثلةٍ ووقائع ومقولات من تاريخ تلك الحضارة، لايذكر في مجال عرض البديل نماذجَ ووقائعَ من الحضارة الإسلامية العريقة، بل يلجأُ إلى القرآن في مجال بناء النموذج، كما لجأ إليه في مجال النقد الناقض[١].

ويتبنّى سيد قطب تصوُّر المودودي والندْوي لمشكلات الحضارة؛ أو بالأحرى مشكلات المسلمين مع الحضارة الحديثة. بل إنه يسْلُكُ مسلكه أيضاً في الاستدلال القرآني من جهة، والغرْبي النقدي من جهةٍ ثانية. فهو يكثر من الاستشهاد بألكسيس كاريل في كتابه المترجم إلى العربية بعنوان: «الإنسان ذلك المجهول» وصولاً إلى تشخيصه للحضارة الغربية بأنها حضارةٌ مريضة[٢]. ويعودُ مرضُها في نظر كاريل إلى «تخلُّف علوم الإنسان عن علوم المادة». لكنّ سيداً الذي يوافقُهُ في مرض الحضارة لا يوافقُهُ فيما ذهب إليه من تشخيصٍ لأسباب ذلك المرض. إنّ داءَ تلك الحضارة القاتل في نظر سيد قطب يرجع إلى قيامها على قاعدةٍ لا دينية: «ومن هذه الثغرة جاءتها كل الآفات. وجنايتُها الحقيقية على الإنسان تنبع كلُّها من هذا المصدر الخبيث، وإهدارها للقيم الإنسانية، والخصائص النوعية والفردية مردُّهُ كلُّه إلى هذا المنبت النكِد...»[٣]. ويمضي سيّد قطب قُدُماً فيُماهي بين الدين والفطرة الإنسانية ذاهباً بذلك إلى أنّ الحضارة الغربية مضادّة للفطرة[٤]. فإذا بلغ الأمر المستوى العالمي (وسيد قطب يعتبر الحضارة الغربية عالميةً ويسميها دائماً الحضارة الحديثة في حين يُصِرُّ المودودي ومن بعده الندوي على نعتها بأنها أوروبية أو غربية)؛ فإنّ سيداً يعلّل شقاء الإنسان في العالم المعاصر باستيلاء الحضارة الحديثة وقيمها عليه، وهي قيمٌ

---

(١) قارن : نحن والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٥٢ وما بعدها، وص ٢٤٢ وما بعدها.

(٢) سيد قطب : الإسلام ومشكلات الحضارة. دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٦٢، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٣) الإسلام ومشكلات الحضارة، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٤) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام. الطبعة العاشرة. دار الشروق. ١٩٩٢، ص ١٦٧ وما بعدها، والإسلام ومشكلات الحضارة، مرجع سابق، ص ١١٩ وما بعدها.

ماديةٌ مناقضةٌ للفطرة الإنسانية، تنشر النزاع بين الأفراد، بل داخل كلٍ منهم، وتتحول نزاعاتٍ عالميةً بين الجماعات والشعوب والأمم، كما حدث في الحربين العالميتين، وفي مئات النزاعات التي تتسبَّبُ بها الحضارة الحديثة في سائر أنحاء العالم[١].

ولا يختلف أبو الحسن علي الحسني الندوي عن المودودي وسيد قطب في فهمهما للحضارة الأوروبية أو الغربية، وعلائقها الصراعية مع الإسلام؛ لكنه بخلافهما يركّز في كتابيه ـ الصادرين في النصف الأول من الخمسينيات ـ على الأبعاد التاريخية والتحليلية للحضارتين الإسلامية والغربية. ومن أجل ذلك فإنّ صورته هذه هي التي سادت بين الإسلاميين المعاصرين؛ في حين تركّز تأثير المودودي وقطب على الجوانب الجدالية والنضالية للعلاقة بين المجالين الحضاريين[٢].

صدر كتاب الندوي الأول: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، بالعربية عام ١٩٥٠[٣]. وهو ينقسم إلى قسمين متساويين في الحجم تقريباً. ينصبُّ النصف الأول على عرض تاريخ التجربة الحضارية الإسلامية، وظروف ظهورها باعتبارها تمرداً على ظلامية المجتمع العربي الجاهلي، وعبثية الصراع الساساني / البيزنطي. ولا يبدو الفصل الخاصُّ بالظروف والبيئات المحيطة بظهور الإسلام وحضارته تمهيدياً؛ إذ إنه يمتدُّ على مساحة أربعين صفحة تقريباً تجري فيها إدانة الثقافات والحضارات والتقاليد الدينية التي كانت موجودةً في سائر أنحاء العالم في القرنين الخامس والسادس للميلاد؛ من اليهودية والمسيحية وإلى الزرادشتية والبوذية والهندوكية، بعد أن كان قد أدان التقاليد الإمبراطورية

---

(١) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام، مرجع سابق، ص ص ١٩٦ ـ ١٩٩.

(٢) كتبتُ هذه الدراسة عن «الإسلاميين والعولمة» أثناء كتابة الدراسة السابقة حول «صراع الحضارات» ـ ولأنّ الإسلاميين الأوائل هم الذين تولّوا مسؤولية الكفاح في كتاباتهم في مواجهة القضيتين؛ فمعذرةً للتشابُه في مقدمات التحليل.

(٣) السيد أبو الحسن علي الحسني الندوي : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. وأرجع هنا إلى الطبعة السادسة الصادرة في دار الكتاب العربي ببيروت، ١٩٦٥.

الكسروية والقيصرية السائدة حول الجزيرة العربية آنذاك. ويأتي عرضه «المنهج الأنبياء في الإصلاح والتغيير» مفتتحاً الباب الخاصّ بالحضارة الإسلامية. والملفت أنّ التركيز فيه على الجوانب التربوية والأخلاقية والثقافية[1]. في حين يعود للسياسة مقامها عند الحديث عن انحطاط الحضارة الإسلامية بالتأكيد على أنّ الانحطاط أدى إلى فصل الدين عن السياسة، وأوصل غير أكفاءٍ إلى الإمامة، كما أوصل إلى قلّة الاحتفال بالعلوم المفيدة. وقد شهدت العصور المتأخرةُ لحظاتٍ مضيئةً أيام صلاح الدين وبعض المماليك والعثمانيين؛ بيد أنّ تلك كانت لحظاتٍ وحسْب، ثم إنها انصبّت على النبوغ العسكري، لا الثقافي أو الحضاري.

أما القسم المتعلّق بالحضارة الأوروبية فيبدأ عند الندوي بربط تلك الحضارة بالأصول اليونانية التي حددت من وجهة نظره عناصرها الأساسية حتى اليوم؛ وتلك العناصر هي: الإيمان بالمحسوس، وقلة الدين، وشدة الاعتداد بالحياة الدنيا، والنزعة الوطنية أو القومية[2]؛ فيمكن معه القول إنّ المفتاح لفهمها أنها «مادية»، كانت كذلك وما تزال. وقد دار صراعٌ بين الروحانية والزهدية المسيحية من جهة، والمادية الحضارية من جهةٍ ثانية، انتصرت فيها أخيراً المادية فعزلت المسيحية الشرقية أو سلبتها روحها فما تنصرت الروم، لكنّ النصرانية تروّمت؛ على حدّ قول ابن تيمية. وهكذا كان مرض الحضارة الأوروبية الأشد فتكاً: المادية الغرائزية التي سيطرت على الأفراد، والجنسية (يقصد القومية) والوطنية التي قامت عليها الدول والشعوب. ولذا فإنّ أوروبا (ومعها الغرب كلّه) سائرة إلى انتحارٍ للنوازع الفردية والجماعية الانفصامية والانفصالية السائدة فيها، كما تشهد على ذلك الحربان العالميتان، ومئات الحروب الاستعمارية الأخرى.

إنّ مسار عالم اليوم، الذي تسُوده الحضارة الغربية، هو مسارٌ جاهليٌّ[3] أو أنه يقود إلى ذلك. فمن جهةٍ هناك الزحف الغربي لإكمال السيطرة على العالم،

(١) الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ص ٢٧ ـ ٦٦.

(٢) الندوي: ماذا خسر العالم، مرجع سابق، ص ص ٧٨ ـ ١١١.

(٣) ماذا خسر العالم، ص ٢٥٨.

ومن جهةٍ أخرى هناك الصراع الداخلي في قلب حضارة المسيطرين نفسها للنوازع المادية الغلّابة التي تتحكم بالأفراد والجماعات والدول. فالمسلمون مدعوون اليوم لإنقاذ العالم من تلك الحضارة المستبدّة القاهرة، وإعادة الأمور إلى نصابها. والفوضى التي تسودُ العالم تكشف عن هول الخسارة التي نزلت به عندما انحطّ المسلمون، وفقدوا السيطرة على مقدرات العالم ومقدراتهم هم. وعلى العرب ـ في نظر الندوي ـ قبل غيرهم أن يهبوا لإنقاذ المسلمين والعالم، كما فعلوا أول مرةٍ حين أنقذوهُ بالإسلام.

ولا يستسهل الندويُّ هذه المهمة النهضوية والإنقاذية. فالفكرة أو الأيديولوجيا الغربية[1] اخترقت العالمين الإسلامي والعربي، وصارت جزءًا مهماً في نسيج حيوات الأفراد والجماعات والدول، وعلى المستويات كلّها: التقنية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسة. والندوي يستعرض وقائع «التغريب» في سائر نواحي العالم الإسلامي، ويستنتج أن التأثيرات الغربية كانت أعمق في الأُطر السياسية، وتنظيمات الدول؛ فيضع أمله في المجتمعات التي احتفظت بتقاليدها وأصالتها، ويتصور دوراً رائداً لمصر في إنشاء حضارةٍ إسلاميةٍ جديدةٍ تشارك في التغيير العالمي الجاري والمتمثل في تمرد شعوب العالم على المستعبدين والمستكبرين[2].

* * *

يصل المودودي إذن نتيجة تحليلٍ سريعٍ للموقف الثقافي والسياسي السائد في العالم الإسلامي عشية الحرب العالميّة الثانية وإبّانها إلى وضع برنامجٍ للانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية. ويشملُ هذا الانفصال الجوانبَ العقدية والثقافية والسياسية. وهو يتصور إمكان قيام متحدٍ متعيّنٍ للثقافة الإسلامية (دولة باكستان مثلاً)، يكون منطلقاً لحضارةٍ إسلاميةٍ زاهرةٍ وجديدة، تصبح مهوى

(١) أبو الحسن علي الحسني الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية. دار الندوة للتوزيع، لبنان ١٩٦٥، ص ص ٩ ـ ٣٦.

(٢) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق، ص ١٢٠ وما بعدها.

أفئدة مسلمي العالم؛ فتشكل منافساً حقيقياً للحضارة الغربية في عيونهم، وربما تصبح مثالاً للعالم الحديث كلّه[1].

ويبدو هذا النموذج شديد الجاذبية لسيد قطب؛ لكنْ في جوانبه العقدية والتصورية بالذات. فهو لم يفد كثيراً من نقد المودودي للحضارة الغربية، بقدر ما أفاد من تصوره للتفرد العقدي الإسلامي في رسالة المودودي السلفية المسمّاة: «المصطلحات الأربعة»[2]؛ وهي: الإله، والربّ، والعبادة، والدين. وقد عاد لشرح ذلك بطريقته البلاغية المحشِّدة في كتابه: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. فالحضارة بحسب المودودي وقطب تملك خصائص أساسية أو مقوّمات تظهر في بداياتها، ومقوِّم الحضارة الإسلامية الرئيس هو الدين الإسلامي، فإذا أردنا التعرف على الحضارة الإسلامية، يكون علينا أن نعود للنص التأسيسي لتلك الحضارة وهو بالدرجة الأولى القرآن الكريم. كما أنه يكون علينا لفهم الحضارة الغربية أو الحديثة العودة لليونان لأنها تأسّست عندهم أو أنهم هم الذين صنعوها. وإذا أفاد ذلك في معرفة حضارةٍ ما باعتبارها جوهراً ثابتاً لا يتغير إلّا شكلياً؛ فإنه مفيدٌ أيضاً في التمييز بين الأصيل والدخيل في تلك الحضارة. وهكذا كان التصحيح العقدي لدى المودودي وسيد قطب هو معيار قيام الحضارة الإسلامية من جديد، وهو الذي يحدّد ويبلور تجوهرها وانفصالها عمّا حولها على أساس هذا التجوهر. المودودي يريد الانفصال عن الحضارة الغربية، للتنقية والتطهير من جهة، وإمكان تحقيق النموذج من جهةٍ ثانية. أما سيد قطب فلا يشغلُهُ التبلورُ السياسي للنموذج المنفصل بدايةً، أو أنه لا يعتبره أولويةً، بل إنّ الأولوية للتطهير العقدي أو صفاء التصور؛ لذا فهو يسعى لتكوين جماعةٍ

(١) قارن بالمودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دمشق، دار الفكر ١٩٦٩، ص ص ٧٠ ـ ٨٦؛ وانظر Ahmad S. Moussalli, The Views of Islamic Fundamentalism on Epistemology and Political Philosophy; In Islamic Quarterly. Third Quarter. 1993. P. 175-189.

(٢) المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن. الطبعة الأولى. الدار الكويتية ١٩٦٩، ص ٨ ـ ٩. وسيد قطب يعرف الكتاب في نشرته الإنجليزية منذ مطلع الخمسينيات، وقد اعتبره أحد أهمّ منجزات الفكر الإسلامي الحديث. أمّا الندوي فقد هاجمه في: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مرجع سابق، ص ص١١٣ ـ ١١٤.

منفصلةٍ عقدياً، تشكل النموذج الجاذب، وسط حنادس الجاهلية وظلامها[1].

أمّا الندوي الذي يتفق مع المودودي وقطب ـ قدّم قطب للطبعة العربية الأولى من كتابه: ماذا خسر العالم، الصادرة عام ١٩٥٠ ـ في صورتيهما عن الحضارة الغربية، والأخرى الإسلامية؛ فقد اختلف عنهما منذ البداية في استنتاجاته. فهو لا يرى أنَّ المسلمين منحرفون عقدياً، كما أنه لا يرى في مؤلفاته الأولى ضرورةَ قيام دولةٍ عقائدية لتطبيق النموذج الحضاري الإسلامي. فالخصوصيةُ الحضارية الإسلامية تطعَّمت بجهود وبحوث المصلحين المسلمين في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين[2]. وبنتيجة ذلك فإنّ المسلمين يعيشون في هذا العصر وليس خارجه، وبوسعهم إن احتفظوا بتقاليدهم وجدَّدوها أن لا يدخلوا في الجاهلية الأوروبية (وهي أخلاقيةٌ وسلوكيةٌ أكثر مما هي اعتقادية)، وأن يقيموا حضارةً مستقلةً، وتنميةً مستقلةً، بالاشتراك مع الحضارات غير الأوروبية، والأمم غير الغربية، التي تعاني من استيلاء الغربيين ما يعانيه المسلمون أنفسهم وربما أكثر.

ويصل تصور الندوي، الذي يمثّل رؤية مثقفٍ إسلاميٍّ غير حزبي، إلى نتائجه المنطقية على يد مالك بن نبي، المفكّر الجزائري، الذي عاش في مصر في الخمسينيات، واستجاب بحماسٍ كبيرٍ لثورة ٢٣ تموز/ يوليو وخطواتها الأولى. كان الندوي قد رحّب بالنهضة المصرية[3] ـ كما سمّاها ـ المتمثلة بثورة الضباط الأحرار، بتحفظ. أمّا مالك بن نبي فحوَّل خطوات الثورة المصرية في المجال الدولي إلى نظريةٍ في الحضارة الإسلامية. فقد أثارت دوائر عبد الناصر الثلاث خيال ذوي الثقافة الإسلامية وأحلامهم، ثم جاءت باندونغ عام ١٩٥٥، ومبادرات مصر في دعم حركات التحرر الإفريقية، لتُعطي مصداقيةً لما عُرف فيما بعد بجبهة عدم الانحياز[4]. يفرّق مالك بن نبي بين الثقافة والحضارة؛ فتدنو

(١) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. دار الشروق. الطبعة الخامسة، ١٩٨١، ص ص ٨٢ ـ ٩٥.

(٢) الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، مرجع سابق، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٣) الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص ص١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) مالك بن نبي: فكرة كومنولث إسلامي (١٩٥٥)، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (١٩٥٦)، =

رؤيته للحضارة إلى أن تكون نظريةً في الإنسان، وفي طرائق تحقيقه لمقتضيات إنسانيته ضمن محيط طبيعيٍّ معين (التراب، والزمن). لكن الذي يَهَبُ الحضارة روحها المعيَّن أربعة أمور تدخل في الثقافة وهي: التوجيه الخُلُقي، والتوجيه الجمالي، والمنطق العملي، والصناعة. وبسبب المرونة التي تميّز هذا التصوُّر؛ فإنّ مالك بن نبي لم يكن يرى تميزاً للحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، وإنما هناك تمايُزٌ أقامه الغربيون من خلال استعمارهم واستغلالهم للعالم كلِّه. والواقع أنَّ المتحد الحضاري الغربي من وجهة نظره (واشنطن - موسكو) تتعاون وتتساند أجزاؤه رغم صراعها على الموارد والأسواق والنفوذ، بينما لا يتعاون المسلمون ذوو الحضارة الواحدة. وقد تصور مالك بن نبي إمكان التعاون والتنسيق بين وحدات الحضارة الإسلامية الست: العالم الإسلامي العربي، والعالم الإسلامي الإيراني، والعالم الإسلامي الماليزي، والعالم الإسلامي الإفريقي، والعالم الإسلامي الأوروبي، والعالم الإسلامي الصيني - المغولي. ومالك بن نبي لا يقيم تصوره التعاوني هذا على أساس ديني بحت، بل يتصور له فضاءين أحدهما ثقافي، والآخر سياسي. فالوحدات المذكورة متشابهة في الثقافة أو بعض عناصرها، وبينها جامعٌ آخر سياسي هو محاولتها الخروج من إسار الاستعمار الغربي والسوق الغربي[1]. لذا فهناك إمكانيةٌ لقيام حضارةٍ جديدةٍ آسيوية إفريقية، تتعدد مراكزها بين القاهرة ودلهي وبكين وجاكرتا وكوناكري ولاغوس، وتستطيع بعراقتها وتجددها، والقيم الإنسانية الكبرى التي تدافع عنها، وتسعى لإنجازها، لا أن تشكّل البديل للحضارة الغربية، بل أن تصل إلى الندية والمشاركة الفعالة في حاضر العالم ومصائره.

= ميلاد مجتمع (١٩٥٦)، مؤتمر باندونغ أو فكرة الآسيوية الإفريقية (١٩٥٧)، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (١٩٦٠)، مشكلة الثقافة (١٩٦٢)، شروط النهضة (١٩٦٥)، نقد الاقتصاد السياسي (١٩٦٦).

(١) قارن بشايف عكاشة: الصراع الحضاري في العالم الإسلامي - دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، دار الفكر بدمشق ١٩٨٦، ص ص ٩١ - ١٢٢.

II

شهدت الستينيات في نطاق الفكر الإسلامي تحولاً باتجاه نضالية وحركية المودودي وسيد قطب[1]. بل إنّ الندويَّ نفسه ما تردَّد في الانضمام إلى النضالية الإسلامية في مواجهة الغرب[2]؛ في حين تردد مالك بن نبي طويلاً قبل أن يصغي لنداآت الأصالية التحشيدية في المجال الثقافي[3]. وما تغيَّرت الإشكالية الإحيائية التي سادت ذاك الفكر منذ الأربعينيات، بل حدث تطورٌ في الأولويات. فقد داخلت الفكر الإسلامي الإصلاحي في العشرينيات **قضية الهوية**، حالَّةً تدريجياً محلّ أُطروحة **التقدم** التي سادت ذاك الفكر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر. إذ أحدث زوال الخلافة الإسلامية، وقيام نظام الدولة الوطنية تأزماً في وعي النُخب الإسلامية في سائر أنحاء العالم الإسلامي وبخاصةٍ الهند ومصر. وفي ظلّ بروز مسألة الهوية المنكمشة الخائفة على نفسها، ظهرت الجمعيات الإسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الإسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها، والفكر الأصالي الإحيائي المصاحب لتلك النزعة. وفي نطاق فكر الأصالة والتأصيل كُتبت رسائل وأطروحات كثيرة في نقد الحضارة الغربية، وتفضيل الحضارة الإسلامية عليها، كما كُتبت مقارناتٌ في مسائل وقضايا ومنظومات ضمن الحضارتين توصلت إلى نتائج مقررة سلفاً حول تفوق حضارة الإسلام[4]. وكان من بين تلك المحاولات ما عرضناه في الإيجاز السابق. وجاءت الستينياتُ بمستجداتٍ بعدما أحاط بالخمسينيات من آمالٍ ووعود. انتهت الوحدة بين سورية

(١) قارن برضوان السيد : حركات الإسلام السياسي المعاصرة : تأملات في بيئاتها الأيديولوجية والسياسية ؛ في : سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعاتٌ ومتابعات، دار الكتاب العربي ببيروت، ١٩٩٧، ص ص ١٨٤ - ٢٠٤.

(٢) قارن بالندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، نشرة العام ١٩٧٠، بيروت، ص ص ٣٦ - ٤٨. وانظر محمد جمال باروت : يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ١٩٩٤، ص ص ١٤٥ - ١٤٧. بيد أنّ الندوي ظلّ مصراً على أنّ الإسلام بخير، وأنّ المشكلة في العدوانية الغربية وليس في ضلال المسلمين أو تخاذلهم ؛ قارن بكتابه : التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات المودودي وسيد قطب، والذي صدر لأول مرة عام ١٩٧٨.

(٣) قارن برضوان السيد، أحمد برقاوي : المسألة الثقافية في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨، ص ص ٤٦ - ٤٧.

(٤) رضوان السيد : سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٧١ - ١٨٣.

ومصر، وبدأت معالم النزاع العِرْقي بين باكستان الشرقية والغربية، وتنامى التحول نحو الاشتراكية، وتفاقمت القطيعة بين الإسلاميين والدولة الوطنية. صحيحٌ أنّ الإسلاميين الجدد ما تقبلوا أصلاً فكرة قيام الدولة على القومية أو الجنسية (كما كان يسميها رشيد رضا والندوي)[1]؛ لكنّ المحاولة الباكستانية التي كان من المفترض أن تقوم على الإسلام ما بدت أكثر نجاحاً، كما أنّ مصر الناصرية التي اعتبرها بعضُ غير الحزبيين منهم مشروعاً حضارياً واعداً تحولت إلى دولةٍ قطريةٍ عادية. لذلك تضاءلت تدريجاً لدى الإسلاميين الحزبيين وغير الحزبيين الخطط الكبرى ذات الأبعاد الحضارية، لصالح فكرة النظام الإسلامي المتكامل، وخصيصته الرئيسية تطبيق الشريعة الإسلامية فيه، وليس مجرَّد الإطار الثقافي أو الحضاري الذي وعدتْهم به «فلسفة الثورة». وقد استمرّ نقد الغرب ونقْضُهُ بل تعاظم، لكنه ما كان بغرض المقارنة أو التفضيل؛ بل من أجل مهاجمة أنظمة الحكم السائدة في العالم الإسلامي باعتبارها مستتبعةً ومخترقةً من إحدى المنظومتين الرأسمالية أو الشيوعية[2]. فالتصورات التآمرية والنضالية لدى الإسلاميين عن العالم في الستينيات والسبعينيات ما عاد هدفها تقديم معرفةٍ ولو ذاتيةٍ عنه، بل استخدامها باعتبارها استراتيجيات في الصراع على المجتمع والدولة في بلدانهم.

هكذا اضطربت صورة العالم لدى الإسلاميين المتشددين في الستينيات والسبعينيات أشدّ الاضطراب. فما عادت هناك دولٌ ولا حضارات، بل إيمانٌ

(١) رضوان السيد: المصطلح السياسي العربي الحديث؛ في: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٤٩ ـ ٧٦.

(٢) قارن على سبيل المثال بيوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشر، بيروت ١٩٨٥، والمؤلف نفسه: الحلّ الإسلامي فريضةٌ وضرورة، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، القاهرة ١٩٩٣، ومحمد قطب: رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر، مكتبة السنة، بدون تاريخ، ومحمد محمد حسين: أزمة العصر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥. وانظر قراءةً نقديةً لوجوه النقض تلك لدى حازم صاغية: ثقافات الخمينية، موقفٌ من الاستشراق أم حربٌ على طيف، بيروت ١٩٩٥، ورضوان السيد: «ما وراء التبشير والاستعمار: ملاحظاتٌ حول النقد العربي للاستشراق» في: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٣٢٣ ـ ٣٣٦.

وكفر. وفي حين كان الكفر متعيِّناً ـ إن صحَّ التعبير ـ فهو يُطْبِقُ على العالم كله؛ فإنّ الإيمان تضاءل وجوداً وأثراً بحيث صار قاصراً على الجماعة الصغيرة التي تُقاتلُ باسمه، متسلِّحةً إلى جانب الحديد والنار، بآياتٍ من آي القرآن، أو شذراتٍ من ابن تيمية وابن كثير والمودودي وسيد قطب[1].

استند الفكر الإسلامي الإحيائيُّ النضاليُّ منه وغير النضالي في رؤيته للعالم ودور المسلمين فيه منذ الستينيات إلى ثلاث مقولات يصعب معها النظرُ إلى المتغيرات نظر معرفةٍ وتفهم: مقولة الاستخلاف، ومقولة التكليف، ومقولة الحاكمية[2]. فالإنسانُ حسب القرآن مستخلَفٌ في هذا العالم لإعماره وإصلاحه،

(١) قارن برضوان السيد: المسيحيون وجماعات الإسلام الإحيائي والسياسي في الوطن العربي، بمجلة آفاق، العدد العشرون، بيروت ١٩٩٨، ص ص ٧٧ ـ ١٠١ Reinhard Schulze, "How Medieval is Islam? Muslim Intellectuals and Modernity", in: Jochen Hippler and Andrea Lueg (ed.), The Next Threat: Western Perception of Islam, 1995, P.64-78.

وانظر كلاماً لمحمد البهي ـ وهو ليس حزبياً إسلامياً ـ يقول إنّ الإسلام ليس رأسمالياً وليس شيوعياً وليس اشتراكياً عربياً، بل هو فطرة الله التي فطر الناس عليها (الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الحكم والتوجيه، ١٩٦٥).

وعن الإسلام الإحيائي وطبائعه ورؤيته للعالم؛ قارن: Jacques Waardenburg, The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements; in Schweiz. Z. Sozio. Revue Suisse Social. 3 (1983) P.687 - 702.

وقارن برؤيةٍ معتدلةٍ للتيار الرئيسي في الإخوان المسلمين؛ في: دُعاة لا قُضاة، ١٩٧٧ ـ تخالف توجه المودودي وسيد قطب. لكنّ الاختلاف بين وجهتي النظر يتركز على عدم تكفير المسلمين، ولا يقدّم وجهة نظرٍ أخرى في رؤية العالم؛ انظر: Ibrahim M.Abu Rabi', Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, 1996, P.248 - 264.

(٢) ربما كان الأستاذ عبد القادر عودة (ـ ١٩٥٤) أول من استخدم فكرة الاستخلاف في سياقٍ أيديولوجي، في كتابه: الإسلام وأوضاعنا السياسية (١٩٥١). وعاد الشيخ محمد عبد الله دراز للتأصيل لها في كتابه المعروف: دستور الأخلاق في القرآن (١٩٥٩). ثم شاعت في الستينيات والسبعينيات وحتى اليوم في سائر كتابات الإسلاميين. قارن على سبيل المثال؛ أحمد حسن فرحات: الخلافة في الأرض، دار الأرقم بالكويت ١٩٨٦، ورضوان السيد: مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية؛ في: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ (التأسيس أو التأصيل لحقوق الإنسان على أساسٍ من نظرية الاستخلاف). أمّا فكرتا الجاهلية والحاكمية فيُنظر على سبيل المثال: سيد قطب: معالم في الطريق (١٩٦٤)، ومحمد قطب: جاهلية القرن العشرين (١٩٦٦)، وعبد الجواد يس: مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، (دار الزهراء =

والمسلمون أتباعُ آخر الديانات وخاتم الرسل مكلَّفون - في فذلكةٍ طويلةٍ - بالقيام على أمر هذا الاستخلاف، بإنفاذ حاكمية الله في الأرض. ولكي يحقّقوا مقتضى هذا التكليف بالحاكمية، يكون عليهم ما وسِعَهُم أن يقيموا نظاماً نموذجياً عمادُه الشريعة الإسلامية. ولأنّ الدولة الإسلامية دولةُ فكرةٍ أو عقيدةٍ في الأساس، يكون عليها أن تصنّف الناس الذين تحت سيطرتها، وسائر الناس، على أساسٍ من هذه العقيدة. فهناك مؤمنون، وهناك أهل كتاب، وهناك كفارٌ أو مشركون. ومادامت فكرةُ الدولة الوطنية أو القومية مرفوضةً في هذا التصور؛ فإنّ مسألة المواطنة القائمة على التساوي في الحقوق والواجبات غير معتبرة. وبالمنظار نفسه يُنظَرُ إلى النظام العالمي وآلياته؛ إذ هو قائمٌ على قوانين وأنظمةٍ وضعية تناقضُ مبادئ الشريعة الإسلامية، وتصنيفاتها[1].

وبلور الفكر الإحيائي الإسلامي بداخله في الثمانينيات والتسعينيات تياراً رئيسياً حاول الخروج من حتميات الستينيات والسبعينيات؛ لكنه ما استطاع القطيعةَ مع تلك الحتميات، كما سبق له أن قطع مع مقولة التقدم لدى الإصلاحيين المسلمين[2]. وربما عاد ذلك إلى بقايا التأزم بداخله، ونقص المعرفة بالعالم، والافتقار إلى ثقافة النقد الذاتي، والضغوط المتناقضة التي ما يزال يتعرضُ لها من الأنظمة من جهة، وجماهيره هو، من جهةٍ أخرى. على أنني أحسب أنّ مشكلة الفكر الإحيائي الإسلامي الأساسية تكمُنُ في قيامه على مقولة الهوية ومن حولها، وفكر الهوية القائم على الرموز والشعائر يستبعد التغيير سواءٌ أكان قومياً أم دينياً.

= ١٩٨٦)، وعبد الغني عماد : حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت ١٩٩٧)، Y. Choueiri. Islamic Fundamentalism, 1992, P.125 - 140.

(١) قارن بيوسف القرضاوي : الحل الإسلامي، فريضةٌ وضرورة (الطبعة الخامسة ١٩٩٣)، ومحمد محمد حسين : أزمة العصر (١٩٧١)، وعبد الجواد يس : مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة (١٩٨٦)، وأحمد موصللي : الأصولية الإسلامية والنظام العالمي (بيروت ١٩٩٢). وانظر قراءةً نقديةً لأطروحة الحلّ الإسلامي للقرضاوي من جانب خليل عبد الكريم في : من آفات الفكر العربي الإسلامي ؛ كتاب قضايا فكرية، يوليو ١٩٩٥، ص ص ٢٥٩ ـ ٢٦٨.

(٢) رضوان السيد : سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٧١ ـ ١٨٣.

وعلى أي حال؛ فإنّ جماعات التيار الرئيسي لجأت في العقدين الأخيرين إلى تسوياتٍ تحفظ لها ذاتيتها من جهة، وتمدُّ لها جسوراً - حسب اعتقادها - مع العالم والعصر. فهناك نظامٌ إسلاميٌّ كاملٌ لرؤية العالم والذات والدور، وهذا النظام لا يناقضُ نظامَ العالَمِ تماماً - كما قيل سابقاً - بل إنه يتلاقى معه في أمورٍ ويختلف عنه في أمور. فالمواطنةُ ليست مرفوضةً تماماً، بل هي مقبولةٌ في الأساس، أمّا الفروقُ التي يفرضُها نظام أهل الذمّة مثلاً فإنها فروقٌ تصنيفيةٌ وليست تمييزية[1]. ومنظومة حقوق الإنسان مقبولةٌ إجمالاً، لكنّ فلسفتها الليبرالية مرفوضة، وكذا بعض تفاصيلها[2]. والديمقراطية نظامٌ وضعيٌّ غربيٌّ؛ لكنه يتلاقى مع الشورى الإسلامية في أمورٍ إجرائيةٍ كثيرة؛ وإن اختلف عنها في الأساس الليبرالي للنظام[3]. أمّا النظام العالميُّ فيمثل هيمنةً غير مستحبةٍ في حقبة القطبية الثُنائية، وفي حاضر القطب الواحد. لكنّ مناضلة ذلك النظام لا تتمُّ باسم الجاهلية، بل باسم الحرية والعدالة، ولذا يُفيدُ فيها التضامُنُ بين المسلمين، والتحالُفُ مع شعوبٍ وأُمَمٍ غير إسلامية تملك المشكلات نفسها مع ذلك النظام[4].

(١) قارن على سبيل المثال بعبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين (١٩٧٣)، والقرضاوي : غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (١٩٧٩)، وفهمي هويدي : مواطنون لا ذميون (١٩٨٥)، Sana Abed-Kotob, The Accomodationists Speak. Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt, Vol.17, Agust 1995, P.321-339.

(٢) قارن برضوان السيد : مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر في : سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٢٤٣ ـ ٢٦١ Ann Elisabeth Mayer, Islam and Human Rights, Tradition and Politics. Westview Press. London 1991.

(٣) قارن برضوان السيد : مسألة الشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة ؛ في : سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٢٦٢ ـ ٢٧٨، وفهمي هويدي : الإسلام والديموقراطية (١٩٩٣)، وغودرون كريمر G. Kramer : الإسلاميون والحديث عن الديموقراطية ؛ بمجلة الاجتهاد، السنة الخامسة، ١٩٩٣، م٢١، ص ص ١٠١ ـ ١١٢، John L. Esposito, John O.Voll, Islam and Democracy, 1996.

(٤) قارن بسيار الجميل : العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط، مفاهيم عصرٍ قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت ١٩٩٧، ص ص ٢٥ ـ ٣٨، ٤٦، ٢٥٥ ـ ٢٦٧، وأحمد موصللي : الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، مرجع سابق، ويوسف القرضاوي : أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.

وبسببٍ من المساحة المتزايدة للإحيائية الإسلامية في الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع؛ فإنّ أدبياتها وممارساتها تعود لتتخذ الطابع الدعويَّ والأخلاقيَّ الذي يمكنُ أن يكون مقبولاً داخل المجتمعات الإسلامية، وفي بعض الخارج. ومن هنا فقد عادت تلك الأدبيات للمقارنة بين الحضارات، واعتبار الإسلام بديلاً بمسوِّغاتٍ أخلاقية وإنسانية. وتكاثرت مشروعات الدولة والدساتير الإسلامية، ورؤية إسلامية المعرفة، وتنظيمات ومصارف الاقتصاد الإسلامي، والإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، والتصورات الإسلامية لنظامٍ عالميٍّ عادلٍ وإنساني[1].

III

يضع الباحث الأميركي Benjamin Barber في عنوان كتابٍ له صدر عام ١٩٩٦ مفرد **الجهاد** في مواجهة **العولمة**[2]. وهو لا يعالجُ فيه المفهوم الإسلاميَّ للجهاد قديماً وحديثاً، بل مقصِدُهُ الرمز بالجهاد إلى ردّ فعل المجتمعات العالمثالثية على ظاهرة العولمة التي تحمل في طياتها الهيمنة الغربية. والعولمةُ عنده تتمثل في اقتصاد السوق، وهيمنة النظام المالي والمصرفي على العالم كلّه، وهيمنة التكنولوجيا الحديثة ووسائل الإعلام والاتصال المتطورة؛ وهو ما يدفعُ الإنسان في العالم الثالث بل وخارجه إلى الإحساس بأنه مَسوقٌ بقوىً عمياء إلى مجهولٍ يخشاهُ ويواجهه بعنفٍ قاتل، شأن الضعيف المحاصَر في ردود فعله على عملاقٍ يجلب هلاكاً محتَّماً. وبغضِّ النظر عن فهم B. Barber للجهاد، وعن تقويمه لطبائع ردود الفعل؛ فاللافتُ أنَّ تأزُّماً ما ظهر في الفكر الإسلامي في

(١) قارن على سبيل المثال بسيد قطب: السلام العالمي والإسلام، مرجع سابق، Karen Pfeifer, Is There an Islamic Economics; in: Political Islam. Essays from Middle East Report. Ed. J. Beinin and Joe Stork. 1997. P.154 - 165. ورضوان السيد: مسألة حقوق الإنسان، في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق.

(٢) Benjamin R. Barber, Jihad vs. Mcworld, How Globalism and Tribalism are Reshaping the World? 1995.

وانظر عن باربر وعن أطروحته؛ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ نشر دار الطليعة ببيروت ١٩٩٨، ص ص ١٥٣ ـ ١٩٨.

القرن التاسع عشر كردّ فعلٍ على الاستعمار الأوروبي، استعاد خلاله الفقهاء المسلمون تجربةَ ضياع الأندلس حينما عادوا لوضع المسلم الذي يواجه الغزوَ الاستعماريَّ بين أحد خيارين: الجهاد أو الهجرة! الجهاد لحفظ الشرعية بحماية دار الإسلام، أو الهجرة إن تعذرت المُجاهدة[1]. ذلك أنه لا يجوزُ للمسلم أن يقيم في ولاية غير المسلم. هكذا حدث في الهند، وفي إندونيسيا، وفي الجزائر، والسودان، وصولاً إلى ليبيا أثناء الغزو الإيطالي عام ١٩١١[2]. بيد أنّ هذه الرؤية للعالَم: دار إسلام/ دار حرب أو كفر تعرضت لزلزالٍ مدمِّر عندما أُلغيت الخلافةُ عام ١٩٢٤، التي عنت للاستراتيجيين والمؤرّخين قيامَ نظام عالميٍّ جديد، لكنها عَنَت للفقيه المسلم نهايةَ الشرعية الإسلامية كلِّها بزَوال دار الإسلام! ولا يعنينا هنا مباشرةً استكشاف أو تحليل محاولات تكييف الحالة الجديدة[3]؛ لكنْ ما يهمنا هنا أنّ ردَّةَ الفعل تجاه العالم المُعادي تمثلت في عودةٍ للذات، ومحاولات صونها بحسب الثقافة والوعي للفئات الاجتماعية المختلفة وطنية أو قومية أو إسلامية. فالمسألةُ ليست في عقليتين مختلفتين أو متناقضتين - كما يحاولُ Barber أن يُصوِّر الإشكاليات المحيطة بوعي المسلم لمستجدات العالَم المعاصر. ذلك أنه إذا اعتبرنا الثقافةَ معطىً مؤثِّراً في طرائق الإدراك والتصرف؛ فإنه لا يمكن اعتبار الوعي الذي يعملُ على صياغة ردود الفعل، واتخاذ القرارات نتيجةً ميكانيكيةً للثقافة التي تتضمن فيما تتضمن رؤيةً للعالم، وموقع الذات الجمعية فيه. وليس بالوسع إنكار أنّ مسألة **الهوية** في الأساس

(١) قارن عن ذلك: Rudolph Peters, Islam and Colonialism - The Doctrine of Jihad in Modern History, 1979, P.39 - 104.

ورضوان السيد: دار الإسلام والنظام الدولي والأمة العربية؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٧٧ ـ ١١١.

(٢) بل وهناك إعلان الجهاد من جانب السلطان العثماني حين شاركت السلطنة في الحرب الأولى (١٩١٤)، وهناك فتوى الندوي بالهجرة من الهند (١٩٢٠)؛ قارن: Dietrich Reetz, The Flight of the Faithful. A British File on the Exodus of Muslim Peasants from North India to Afghanistan in 1920. Berlin 1995.

(٣) قارن بردود الفعل الإسلامية في صورة كتب وفتاوى ومؤتمرات؛ عند وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دار الطليعة ببيروت، ١٩٩٦، ورضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٥٧ ـ ٢٢٦.

مسألةُ وعيٍ بالضرورات، لا تلبثُ أن تُحاط برموزٍ وشعائر مستمدّة من الثقافة تُعطى معانيَ ووظائف جديدة. بيد أنَّ وعي المسلم والعربي للذات والهوية - شأنه في ذلك شأن أيّ وعيٍ مُتركزٍ حول الذات - شهد تجاذُباً بين حدَّي الذات والدور (أو رؤية العالَم)، طوال أربعة عقودٍ إلى أن حدث الانفصامُ بين الأمرين داخل ثقافة الهوية في الستينات؛ فاتّجه القوميون إلى أصاليةٍ ماركسية، واتجه الإحيائيون المسلمون إلى أصاليةٍ إحيائية. وكلا الوعيين تعبيرٌ عن تأزم في رؤية العالم والعصر، يستدعي رموزاً ثقافيةً مضْفياً عليها سِمات الاعتقاد والحتمية لإكسابها يقينيةً ما كانت لها في حقلها التاريخي والشعوري؛ كما يبدو في أطروحتي الغزو الثقافي من جهة، والإمبريالية الجديدة من جهةٍ ثانية[1].

يذكر الباحث التركي خلدون غولالب في ورقةٍ بعنوان: «تعددية ما بعد الحداثة والنقد الإسلامي للديمقراطية»[2] وجوه اللقاء بين الإسلامية الجديدة، وتيارات ما بعد الحداثة. ومن بين نقاط التلاقي أنَّ الطرفين يتفقان في الحملة على الديمقراطية، والدعوة إلى البراءة الأصلية. ثم إنَّ الإسلاميين يقدمون «الجماعة» على الدولة، في حين يؤكد كتّاب ما بعد الحداثة على المجتمع المدني. والإسلاميون يقدمون رؤيةً للعالم أساسها الجماعات الدينية (وليس المجتمع) تقيم استقلالاً ذاتياً تحكمه قيمها وشعائرها ومصالحها، بينما يعمد الحداثيون الجدد إلى الكلام عن التعددية الثقافية؛ حيث لكل جماعةٍ ثقافيةٍ منظومتها المختلفة والمعترف بها.

---

(١) من مثل؛ محمد الغزالي: الغزو الثقافي يمتد في فراغنا (١٩٨٥)، ويوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا (الطبعة الحادية عشر، ١٩٨٥)، والقرضاوي: بينات الحلّ الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين (١٩٨٨)، ومحمد محمد حسين: حصوننا مهدَّدة من داخلها (١٩٦٧)، وعلي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي. وقارن بقراءةٍ نقديةٍ لدى سمير أمين: نحو نظريةٍ للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز المعكوس، ١٩٨٩.

(٢) Haldun Gulalp, Postmodernism, Pluralism and the Islamist Critique of Democracy; in The Turkish Studies Association Bulletin, Spring 1995, Vol. 19.N.1. P.36 - 46. وانظر عن الإسلام الإحيائي وخطاب الحداثة الآن: Armand Salvatore, Islam and the Political Discourse of Modernity, 1997.

فإذا كانت ثقافةُ الهوية من جهةٍ ثقافةُ صَونٍ وحفظٍ للذاتية التي تتوهَّمُ تهدُّدها؛ فإنها من جهةٍ ثانيةٍ ثقافةٌ طهوريةٌ، ثقافةُ المقدَّس والمدنّس، وهي من أجل ذلك ثقافةٌ انفصالية. إنها تحاولُ الانفصال عن العالَم لحفظ الذات، لكنَّ مصدر التهديد للذات ليس محدَّداً بحيث يمكنُ سحقُه أو مقاومتُهُ على الأقلّ، إنه العالم كُلُّه! ومن أجل ذلك فإنّ رموز الخيرية التي تُستعمل للذات (التقوى والجهاد والاستشهاد) تقابلُها رموزُ الشرّ التي تدلُّ على العالم الآخر، (الجاهلية)[1].

لكنْ إذا تأملْنا هذا الانفصال جيداً نجدُ أنه في الحقيقة بسبب العقائدية الطهورية - انفصالٌ عن الذات في تاريخيتها، أي عن المجتمع الأقرب، والبلاد الأقرب. فهو انفصامٌ داخليٌّ تحولُ عقائديته وطهوريته دون اعتباره أيديولوجيا سياسية. وهم يعللون ذلك بالاستناد إلى هجرة الرسول (ﷺ) (البعد الرمزي والشعائري) في نهجٍ استرداديٍّ يستدعي إلى جانب الهجرة أو في سياقها مفردات حقلٍ تاريخيٍّ منقضٍ في توظيفٍ جديد. فالهجرةُ خروجٌ من الجماعة (الكافرة)، ومحاولةٌ لتأسيس جماعة (المدينة)، من أجل العودة **لمجاهدة** (دار الشرك).

وهو أخيراً انفصالُ القلّة القليلة عن الكثرة الضالة. فالقلّةُ تعني اصطفاءً لا تُوحيه الكثرةُ أو لا توافقُه. لكنّ الطريف أنّ هذا التصور الذي يحوّل العالم بجماعاته إلى مساحاتٍ لكفران النعمة، وجحود العبودية؛ لا يستغني عن تفصيلٍ معيَّن. فهو ما يزال يعتبر **أهل الكتاب** جماعةً منفصلةً عن بقية الجماعات الكافرة. وهكذا يتكون العالم من ثلاث جماعاتٍ أو مجموعات: المسلمون، وأهل الكتاب، والمشركون والكفّار[2].

إنّ التغيّر المهمّ الذي طرأ على هذه الرؤى أو اللارؤى في الثمانينيات، كما

---

(١) قارن عن وجوه تفتح الهوية وتأزُّمها ورموزها: Manuel Castells, The Power of Identity. Vol.II. 1997، وسهير لطفي علي (تحرير): ندوة الهوية والتراث (القاهرة ١٩٩٨). وانظر في هذا السياق أطروحة محمد قطب الجديدة عن «الجاهلية»: رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر (١٩٩٢).

(٢) قارن بمقالي السالف الذكر بعنوان: المسيحيون وجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي؛ في: آفاق، العدد العشرون، ١٩٩٨، ص ص ٧٧ - ١٠٠.

سبق أن ذكرت، عودة العالم بنظمه وتركيباته السياسية ومشكلاته المتعددة إلى الظهور عبر فكرة النظام الإسلاميّ الكامل والمستقلّ، والذي يمكنه أن يتعايش مع النظم الأخرى الشاملة. وتتميَّزُ التأمليةُ الجديدةُ بالاستقلالية النسْبية عن الصراع الدائر على المجتمع والدولة في العالمين العربي والإسلامي؛ على الرغم من الرغبات الدعوية المعلنة والقائلة إنّ العالَم لو أصغى لمصلحته الحقيقية لكان النظامُ الإسلاميُّ هو الخيار البديل. لكنّ هذا التطور الدالّ في رؤية العالَم ما يزال يقوم على فكرة الهوية الخاصّة، ويؤصّل جزئياته عليها. كما أنّ الدين في هذا التصور ما يزال يستوعب الحضارة كلّها بداخله؛ بحيث ما تزال الدنيوية الجديدة (أو العولمة) مُعتبرةً بمثابة الدين المضادّ الواجب المكافحة، لدى الإسلاميين الإحيائيين ـ أو بمثابة القومية المضادّة، الوجه الآخر للإمبريالية، لدى القوميين، في المجال الثقافي العربي[1].

وأرى أنّ التحديات والمستجدات على الساحتين السياسية والثقافية منذ مطلع التسعينيات ما كانت عاملاً مساعداً في توسيع آفاق الرؤية للعالم المعاصر لدى الإسلاميين والقوميين على حدٍّ سواء. فقد جرت حرب الخليج الثانية التي رأى فيها الإسلاميون والقوميون عدواناً على العرب والإسلام[2]. وتلت ذلك خلال التسعينيات تدخلات الحلف الأطلسي، وأقطاب النظام العالمي الجديد في نواحٍ مختلفة من العالم تركّز أكثرها في منطقتنا وجوارها مع استمرار الحصار بدرجاتٍ متفاوتة على العراق وليبيا والسودان وإيران، وصولاً إلى نشوب الحرب على الإرهاب أثر ضربات ١١ أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١، وبالتالي غزو

(١) قارن بوقائع مؤتمر «العرب والعولمة» الذي أقامه مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت أواخر العام ١٩٩٧، ونُشرت أهمّ بحوثه في عددين من مجلة المستقبل العربي، رقم ٢٢٨، و٢٢٩، وصدر في كتاب بعنوان: العرب والعولمة، في حزيران ١٩٩٨. وانظر روجيه غارودي: وعود الإسلام، الترجمة العربية، ١٩٨٤، ووحيد الدين خان: الإسلام والعصر الحديث، ١٩٨٣، وفيلفريد مراد هوفمان: الإسلام هو البديل، الترجمة العربية، ١٩٩٣، والعولمة وتداعياتها على الوطن العربي (مركز دراسات الوحدة، ٢٠٠٣)، والعولمة وأثرها في المجتمع والدولة (مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٢).

(٢) قارن: James Piscatori (ed.) Islamic Fundamentalists and the Gulf Crisis. 1991.

أفغانستان والعرق، واعتبار الإرهاب الإسلامي المشكلة العالمية الرئيسية[1]. وعلى الساحة الثقافية ما قصّر المستشرقون الجدد، وهواة الرؤى الشاملة في أميركا وأوروبا في رسم خرائط وتخطيطات وأنثروبولوجيات الإلغاء (رمزها فوكوياما) أو الصراع التهميشي (رمزها هنتنغتون)[2]. وقد أدّى ذلك كلُّه إلى ثَوَرانٍ جديدٍ للهوية المتجوهرة، التي يرى الأنثروبولوجي Clifford Geertz أنها مثل الزائدة الدودية إن سكنت نُسيت، وإن هاجت أقلقت وأضرَّت ـ فتعملقت من جديد على المستوى الثقافي فكرتا الغزو الثقافي، والتجدد الذاتي، وسارع القوميون التقدميون إلى إمداد الإسلاميين بالحُجج الاقتصادية والثقافية لمواجهة العولمة[3]. وأحسب أنّ الصلح مع إسرائيل إن حدث، وسط الاختلال المعروف

(١) قارن عن حَدَث ١١ أيلول/ سبتمبر وآثاره فريد هاليداي: ساعتان هزتا العالم، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢، ونعوم تشومسكي: ٩/١١ الإرهاب والإرهاب المضاد، دار الفكر ٢٠٠٣، وأسعد أبو خليل: الحرب الأميركية الجديدة ضد الإرهاب، دار الآداب، ٢٠٠٣.

(٢) تُرجمت مقالة هنتنغتون «صدام الحضارات» التي نشرها في المجلة الفصلية Foreign Affairs عام ١٩٩٣ إلى العربية عدة مراتٍ ثم طوَّرَها إلى كتاب: Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. 1996.
وانظر ترجمةً جيدةً لكتاب فرنسيس فوكوياما بعنوان: نهاية التاريخ والإنسان الأخير. مركز الإنماء العربي ١٩٩٣. وقارن بالرؤى الغربية القديمة للعرب والإسلام: N. Daniel, Islam and the West, 1980. وكتاب ريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة رضوان السيد. بيروت ١٩٨٣. وانظر برنارد لويس وإدوارد سعيد: الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أميركية. دار الجيل ببيروت ١٩٩٤. وأخيراً كتاب فريد هاليداي: الإسلام والغرب، خرافة المواجهة ـ الدين والسياسة في الشرق الأوسط. ترجمة عبد الإله النعيمي، دار الساقي ١٩٩٧. وانظر فواز جرجس: أميركا والإسلام السياسي، صراع الحضارات أم صراع المصالح (بيروت ١٩٩٨). وانظر عن بعض نتاج المستشرقين الجدد:
Yahya Sadowski, The New Orientalism and the Democracy Debate; in: Political Islam. Essays from Middle East Report (ed. J. Beinin, J. Stork), PP. 33-50. 1997.
وقارن بوجهات نظر إسلامية وقومية تختلف مع هنتنغتون وفوكوياما؛ في: صدام الحضارات، نشر مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥، وهادي مدرّسي: لئلا يكون صدام حضارات، الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، بيروت ١٩٩٦.

(٣) قارن برؤى قومية راديكالية أو تصالحية للعولمة في مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، ٢٢٩ (١٩٩٨) (السيد ياسين، محمد عابد الجابري، جلال أمين، بول سالم، عبد الإله بلقزيز، محمد الأطرش)، ومجلة الاجتهاد، العدد الثامن والثلاثون، السنة العاشرة، ١٩٩٨، (حازم الببلاوي، =

في توازُن القوى، ستكون له آثارٌ سلبيةٌ أيضاً على إمكانيات الرؤية المختلفة أو المتنوعة للعالم والعصر؛ بعد غزو العراق وتخريبه.

وهناك مشكلة واضحةٌ ضمن النُخَب الثقافية العربية المعاصرة لا تُسَهِّلُ توجهات وعمليات الانفتاح؛ تتمثل في القوميين التقدميين، وفي الليبراليين الجدد. فالقوميون الأكثر معرفةً بالعالم ومتغيراته من جمهور الإسلاميين، ما عادوا متميزين عنهم في المعالم الكبرى للتوجهات بعد خروجهم من حواشي السلطات، وتأثرهم الشديد بتغير المشهد العالمي، ولذا ما عادت عروضهم وأطروحاتهم تشكّلُ إضافةً معتبرةً في التعرف على العالم وتحولاته. والليبراليون الجدد وضعوا أنفسَهُم منذ البداية في سياق العولمة، وهم لا يقومون بمهمةٍ معرفيةٍ تنويريةٍ تجاه الجمهور، بل يتخذون مواقف تعليمية وتوجيهية تشي بالاستخفاف، وتدعو لتغييراتٍ جذريةٍ في الثقافة والوعي.

* * *

يرى أحدُ كتّاب الإسلامية الجديدة أنَّ مسألة: مَن نحن؟ وهي سؤال الهوية الأساسي، تبقى في رأس الأولويات[1]. أما علي المزروعي، الأستاذ الكيني - الأميركي؛ فيرى أنّ مدخل المصالحة مع الأوضاع الجديدة في العالم، مع العولمة، يتمثل في ثلاثة أمور[2]؛ أحدها معرفيٌّ إنساني، والثاني رؤيويٌّ تغييري،

= عبد اللطيف الحمد، ناصر السعيدي، رمزي زكي، أحمد ثابت). وهناك كتابٌ مترجَمٌ حديثاً صارت له شعبية هائلة لدى القوميين والإسلاميين؛ هانس - بيتر مارتن، وهرالد شومان: فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكي (سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٨). وانظر للماركسي سمير أمين: نقد روح العصر (١٩٩٨)، وللإسلامي عبد الحي زلوم: نُذُر العولمة (١٩٩٩).

(١) هو منير شفيق في: الإسلام في معركة الحضارة، بيروت ١٩٨٠. وقارن بتوحيد الزهيري: التغريب وتحدي الهوية الإسلامية؛ في: التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، دار الجيل ٢٠٠٢، ص ص ٩٠ - ١٧٠.

(٢) ذكر علي المزروعي ذلك في محاضرةٍ ألقاها بمركز الدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بجامعة القاهرة، في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧. وقارن بأطروحاتٍ تصالحيةٍ مشابهة لعبد العزيز بن عثمان التويجري: الثقافة العربية الإسلامية وعلاقتها بالثقافات الأخرى (جريدة الحياة، =

والثالث استراتيجي. أما **الأمر الأول** فيتمثّل بإمكان بل ضرورة الاعتراف بالقيم الإنسانية الشاملة التي لا تتناقضُ والروح السائدَ في حضارتنا وإن لم يكن منصوصاً عليها. وأما **الأمر الثاني** فيتمثّل بالإصغاء لمتغيرات العيش مع العالم وفيه من خلال المجموعات الإسلامية الكبيرة التي نشهد اليوم جيليها الثالث والرابع في أوروبا وأميركا وأستراليا، والتي استطاعت الاحتفاظ بذاتيتها، والمشاركة بفعالية في المجتمعات الجديدة في الوقت نفسه. **والأمر الثالث** تطوير رؤى لقراءة العالَم المعاصر ومتغيراته الثقافية والسياسية وليس التكنولوجية وحسْب؛ بطرائق تتجاوز (ولا تتجاهل) الصراع على المجتمع والدولة في العالمين العربي والإسلامي.

ليست المشكلة في تبنّي هذا التفسير أو ذاك للعولمة كما يحاول القوميون واليساريون القدامى والإسلاميون إقناعنا. بل المشكلة في الرؤية المتأزمة السائدة في مجالنا الثقافي للعالم وعنه[1]. أما الرؤية الجديدة أو المتجددة فأساسها ثقافةٌ ووعيٌ يحول دون تبلورهما بيُسْرٍ عدوانية الهيمنة الأميركية والأصالية الثقافية والدينية، والهوية المتأزمّة:

فيا دارها بالخَيف إنّ مزارها قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

= السبت في ٤ نيسان/ أبريل، ١٩٩٨، ص ٢١)، وناجية الحصري: الجامعات العربية أمام تحديات القرن الحادي والعشرين: دخول عصر العولمة؛ في جريدة الحياة، ١٢ نيسان/ أبريل، ١٩٩٨، ص ١٣، وهيام الملقي: ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري (١٩٩٥).

(١) قارن برؤيةٍ بديلة لإدريس هاني في: العرب والغرب، أية علاقة، أي رهان؟ (١٩٩٨).

رؤية العالَم
في الفكر الإسلامي المعاصر:
الحتميات المؤتلفة والإمكانيات الأخرى

I

اخترت أربعة مشاهد أو مواجهات ثقافية عربية جرت ثلاثةٌ منها في مصر على مدى القرن العشرين، لبلورة الأُطروحة التي ذهبْتُ إليها حول الطبيعة العقائدية لهذا الفكر، فكر الذاتية والهوية، وعلاقة وعي الهوية برؤية العالم، والإمكانيات الأخرى التي تفتّح عليها المشهد في تسعينات القرن العشرين.

المواجهة الأولى بين فرح أنطون ومحمد عبده في مطلع القرن. **والمواجهة الثانية** بين رشدي صالح ومحمد البهي أواخر الخمسينيات. **والمواجهة الثالثة** بين سيّد قطب وشيوخ الإخوان المسلمين المصريين في الستينيات والسبعينيات، **والمواجهة الرابعة** بين الإحيائيين الإسلاميين القائلين بإسلامية المعرفة، والليبراليين الجدد الذين يعتبرون الثقافة الغربية نهاية المطاف.

كانت الإشكاليةُ في **المواجهة الأولى** مسألة التقدم، وما هي السبيل الفُضلى لتحقيقه؟ فقد كان فرح أنطون اللبناني المتمصّر يرى متأثراً في ذلك بالمسار الفرنسي، وبإرنست رينان على الخصوص، أنَّ السبيل الفضلى لتحقيق التقدم تتمثل في فصل «السلطة المدنية» عن «السلطة الدينية»؛ ذلك أنه «لا مدنية حقيقةً ولا تساهُلَ ولا عدلَ ولا مساواة ولا أمنَ ولا أُلفةَ ولا حريةَ ولا علمَ ولا فلسفةَ ولا تقدمَ في الداخل إلّا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عزّ ولا تقدم في الخارج إلّا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية». فيردُّ عليه محمد عبده بأنّ هذا الأمر غير ممكنٍ في كلِّ الأديان، وفي الإسلام على الخصوص. ثم يتجه لعرض صورةٍ مُشْرِقةٍ عن علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي، وصورة أخرى قاتمة عن تلك العلاقة في التاريخ المسيحي الوسيط؛ ليصلَ في النهاية إلى أنه لا ضرورةَ لفصل الدين عن الدولة في الإسلام من أجل التقدم، في حين كان ذلك ضرورياً في أوروبا للخصومة بين الكنيسة

والعلم، والكنيسة والمُلْك في العصور الوسطى والحديثة. ولا يقف فرح أنطون مكتوف الأيدي أمام هذا الحِجاج، فيورد أمثلةً للاضطهاد الديني في التاريخ الإسلامي (أبرزُها مَثَلُ ابن رشد)، ليؤكد في النهاية أنه ليس ضدّ أيِّ دين؛ لكنه ضدّ أن تسطو المؤسساتُ الدينية على أمور الشأن العامّ ـ لما في ذلك من إضرارٍ بالمواطنين وبخاصةٍ في المجتمعات المتعدّدة الأديان. فالحكومة الدينية ـ كما يقول ـ سوف تنحاز إلى أهل دينها، بينما الحكومةُ المدنيةُ تنظر إلى الجميع نظرة واحدة! وهنا يحشُرُ محمد عبده فرح أنطون في زاوية المسيحي المعتدي على الإسلام فيجادله في أنَّ أُصول المسيحية (وليس الكنيسة فحسْب) مُعادية للعلم وللعقل وللتقدم ـ فيجيبه فرح أنطون بما معناه إنه لا يريد الدخول في نقاشٍ دينيٍّ، بل إنه يحتكم إلى العقل في الأمر المدني، ويترك للبشر الأفراد أن يتديَّنوا بالدين الذي يشاؤون[1]. وبعكس ما يبدو لأول وهلة؛ فإنّ الذي حوصر في النهاية محمد عبده وليس فرح أنطون. ذلك أنَّ الواقع أنه كما لم تكن مرجعية فرح أنطون مسيحيةً؛ فإنّ مرجعيةَ محمد عبده لم تكن ـ في مسألة التقدم بالذات ـ إسلامية. جُلُّ ما كان عبده يقصده أنّ المسلمين يمكنهم أن يتقدموا بالمقاييس وبالأنماط الأوروبية، دون أن يقف الإسلامُ عقبةً في سبيل ذلك. فالمثال الأوروبي القائم في نظر الرجلين على العقل والعلم مرجعيةٌ مشتركةٌ؛ لكنّ عبده لا يرى احتذاءه بحذافيره، وبخاصةٍ ما اتّصل منه بمُصارعة الدين. لكنه عندما اضطُرَّ للتفصيل مَيَّزَ بين المسيحية والإسلام فسوَّغَ عداءَ العلمانيين الأوروبيين للكنيسة بل وللمسيحية، مدافعاً عن إمكانية تلاؤم الإسلام (بشواهد تاريخية ونصّية) مع العلم والتقدم والمدنية.

وما حُسِمَ النقاشُ لصالح واحدٍ من المجادلَين. ليس لأنَّ الحسمَ غير ممكنٍ في نقاشٍ من هذا النوع وحسْب؛ بل ولأنَّ الصُوَر التاريخية والنصوص والوقائع؛ تخضع كلٌّ منها لقوانين ومناهج بحثٍ لا تتطابق. فالصورة التي كانت سائدةً

(1) قارن بمحمد عبده: الإسلام والرد على منتقديه، القاهرة ١٩٢٨، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، نشرة الهلال ١٩٦٠. وانظر فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ١٩٧٩، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

يومَها عن العصور الوسطى الأوروبية، التي كانت الكنيسةُ مسيطرةً فيها، لا تقف في وجه الصورة المُشرقة للعصور الوسطى الإسلامية. لكنْ من ناحيةٍ ثانيةٍ فإنّ الحاضر الأوروبي المتقدم والفاصل للدين عن الدولة شاهدٌ لا يمكنُ دفعُهُ بالاستشهاد بنصوصٍ إسلاميةٍ في الحرية والتقدم.

بدأ النقاشُ إذن حول التقدم ومستلزماته. وانتهى افتراقاً في قضايا دور الدين في دنيا الواقع، وعلائقه بالدولة والسلطة السياسية. وهي إشكاليةٌ ما تزالُ عالقةً في الفكر والواقع العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين.

أما **المُواجهةُ الثانية** فقد كانت بين رشدي صالح الذي أصدر عام ١٩٥٧ رواية تأويلية عن ابن خلدون عنوانها: «رجلٌ في القاهرة»، ومحمد البهي الذي أصدر عام ١٩٥٩ كتاباً ضخماً عنوانه: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. وقد خصّص في كتابه هذا فصلاً طويلاً عنوانه: «الماركسية في التجديد في الفكر الإسلامي» للردّ على رشدي صالح، ومؤلفَين آخرَين اعتبرهم ماركسيين مثله هما خالد محمد خالد (من هنا نبدأ)، ومصطفى محمود (الله والإنسان). محاولة رشدي صالح في فهم ابن خلدون محاولةٌ ماركسيةٌ فعلاً، تحتذي طرائق جورج برنارد شو في شرح الاشتراكية وتبسيطها لأنصاف المتعلمين. والجديد فيها ـ فضلاً عن صيغتها الروائية الجذّابة ـ استلهام شخصية تراثية مشهورة من أجل الدعوة لقيم وتحليلاتٍ وممارسات مُعاصرة. أمّا محمد البهي (الذي كان وقتها مديراً للثقافة بالأزهر، ثم صار مديراً لجامعة الأزهر، فوزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر) فأكثر ما أزعجه فيما قال،استخدام ابن خلدون من أجل الدعاية للشيوعية[1]. فالتجديد أمر مشروعٌ، والاستلهامُ للتراثيات مُفيدٌ للناشئة، لكنّ حدود التجديد هي حدودُ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لا أكثر ولا أقلّ. بيد أنه عندما يمضي مُجادلاً رشدي صالح ورفاقه المتمركسين من وجهة نظره، يكشف عن سرّ انزعاجه الحقيقي: الصراع في الثقافة المصرية صراعٌ

(1) رشدي صالح: رجلٌ في القاهرة: ابن خلدون، سلسلة كتب للجميع، رقم ١١٥، عدد مايو، ١٩٥٧. ومحمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر ببيروت. الطبعة الخامسة ١٩٧٠، ص ص ٣٨٧ ـ ٤٠٠.

على الحاضر السياسي، والهوية الثقافية والسياسية لمصر بعد الثورة، والتي لم تكن قد تحددت بعد. وهو مثل محمد عبده من قبل ضدّ الصليبية، ومثل شيخه المراغي ضد الشيوعية، فهناك غربان مرفوضان: الغرب الماضي (الصليبي)، والغرب الماركسي، ويبقى الأمر مفتوحاً فيما يتعلق بالغرب الثالث (الثاني في الحقيقة، لأنّ الغرب الأول الذي يهاجمه باسم الاستشراق والصليبية هو غربٌ متصوَّرٌ له علاقةٌ بتحديد الهوية أكثر مما له علاقةٌ بالواقع). يقرر رشدي صالح على لسان ابن خلدون حتمية التطور، وحتمية الصراع الطبقي، وحتمية انتصار المسحوقين. فيجيبه محمد البهي بحتمية انتصار الإسلام على الشيوعية وعلى الصليبية. إنه صراعٌ على السلطة، أو أنه دعوةٌ من جانب مثقفين في جبهتين متقابلتين لثورة يوليو لاعتناق إحدى وجهتي النظر. والطريف أنَّ مرجعية رشدي صالح الظاهرة إسلامية تراثية، بينما مرجعية محمد البهي إسلامية حديثة.

في حالة محمد عبده وفرح أنطون كانت الإشكالية ضخمة وموجعة، لكنّ التلاقي على قواسم مشتركة ظلّ ممكناً. ففرح أنطون الذي هاجر إلى أميركا عام ١٩٠٦، ما لبث أن عاد إلى مصر عام ١٩٠٩ تحت تأثير حَدَث الدستور العثماني عام ١٩٠٨. فكما كانت هجرتُهُ مثقلةً بالرموز، كانت عودتُهُ ـ أملاً بالديمقراطية العثمانية ـ رمزيةً أيضاً. أمّا مواجهة محمد البهي مع رشدي صالح فهي مواجهةٌ بين مثقفين على طرفي نقيض، ولا إمكان للقاء بينهما على تسوية. وهي تجري على خلفية الحرب الباردة التي نشبت بين الجبارين أواخر الأربعينيات، والتي قسّمت العالم حتى أواسط الثمانينيات. وقد حاول ثوارٌ كبارٌ في آسيا وإفريقيا الخروج من إرغامات الانحياز لأحد الطرفين بمؤتمر باندونغ وجبهة عدم الانحياز؛ لكنّ رشدي صالح ومحمد البهي، كلٌّ على طريقته، يرفض عدم الانحياز، ويستصرخُ سلطات ثورة تموز/ يوليو أن تنضمّ لأحد الطرفين المتصارعين في السياسة كما في الثقافة. فالحتميات الثقافية هنا حتمياتٌ سياسية، بينما كان من الممكن أيام محمد عبده وفرح أنطون أن تكون لك خياراتك الثقافية دون أن تكون مع السلطة أو ضدّها.

ويأتي **المشهد الثالث** ليُفصِح عن الخيارات التي ما كانت قد تحددت أثناء

الخمسينيات. إنه كتاب سيد قطب: معالم في الطريق، الذي كتبه في السجن، ونظّر فيه للحاكمية الإلهية، في مواجهة حاكمية الجاهلية والطاغوت. كان سيد قطب يخرج من السجن في النصف الثاني من العام ١٩٦٤ ليعود إليه بعد سبعة أشهر، ثم ليُعدم عام ١٩٦٦. وكان محمد البهي يُعزَلُ من الوزارة ويُوضَعُ في الإقامة الجبرية، بينما كان رشدي صالح وزملاؤه يخرجون من السجون ليتولّوا المؤسسات الصحفية والثقافية، وليشاركوا في تحديد سياسات وخيارات مصر الناصرية. محمد البهي موظف الدولة القديم وضع الغرب الليبرالي، في مواجهة الشرق الشيوعي. أمّا إسلاميو الإخوان المسلمين فكانت المسألة لديهم أكثر تعقيداً. فطوال الثلاثين عاماً الماضية انصبّ اهتمام مثقّفيهم على نقد مادية الغرب وصليبيته وتآمره على الإسلام والمسلمين. وما اقتصر الأمر على نقد السياسات، بل والثقافة والحضارة أيضاً. لذلك كان الأقرب لتصور فكر الهوية والإحيائية هذا تنصيبَ نموذجٍ ثالثٍ في مواجهة الشيوعية والرأسمالية معاً: إنه النظام الإسلامي، نظام حاكميةِ الله في الأرض؛ الذي لم تدنِّسْهُ أوضارُ الشرق أو الغرب. فإذا كانت إشكالية مطلع القرن هي إشكالية كيف نتقدم، وإذا كانت إشكالية الأربعينيات والخمسينيات: رأسمالية أو اشتراكية؛ فإنّ إشكالية الستينيات والسبعينيات تتحدد بالسؤال: كيف يمكن أن تبقى مسلماً؟! وعلى ذلك يجيب سيد قطب: لا يمكن أن تبقى مسلماً بدون الدولة أو النظام السياسي الذي يحكم بما أنزل الله! فيجيب شيوخ الإخوان (في المخطوط الذي تدوول داخل السجون ثم طُبع عام ١٩٧٧ بعنوان: دعاة لا قضاة) بأنَّ المسلم يستطيع ممارسة دينه دونما الحاجة للدولة كما في الصلاة والزكاة وغيرهما. لكنه يستطيع مقاومة تلك الدولة إن حالت بينه وبين أداء فرائض دينه على الوجه المُرضي. ولو كانت الدولة الإسلامية من ضرورات الدين لزال الدين يوم زالت الخلافة عام ١٩٢٤[١].

وما اعتبر الشيخ يوسف القرضاوي هذه الإجابة كافيةً آنذاك؛ ولذلك بدأ

(١) سيد قطب: معالم في الطريق، ١٩٦٤، وحسن الهضيبي: دعاةٌ لا قُضاة، ١٩٧٧. وقارن بأحمد الموصللي: الأصولية الإسلامية. دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب، بيروت ١٩٩٣، Mansour Moaddel and Kamram Tattlof, Contemporary Debates in Islam.2000

عام ١٩٧٤ إصدارَ سلسلته المعروفة بحتمية الحلّ الإسلامي. وهي حتميةٌ تنطلق من أنّ الإسلام أصلح للإنسان من سائر الوجوه، وأنّ الله تكفّل بحفظه وازدهاره حتى يعمّ العالم[١].

وإذا كان الشيخ القرضاوي يلتمس للحتمية شواهد في النصوص، وفي «حركة الواقع»؛ فإنّ الذي أوصله إليها في الحقيقة أفكار الاشتراكيين حول الحتمية التاريخية لانتصار الاشتراكية. فقد رأى أنه ما دامت الشيوعية حتمية الحدوث رغم أنها مذهبٌ إنساني؛ فإنّ الإسلام أولى أن يكون انتصاره حتمياً.

وهكذا أطللنا على السبعينيات وهناك حتميتان تسودان فكرياً: الحتمية الإسلامية، والحتمية الماركسية. أما الحتمية السياسية المتصلة بالقومية والوحدة، فقد تراجعت من أفق المشروع إلى أفق الأفكار، وبدا أنْ لا أحدَ يهتمّ لهذا التراجع.

أما **المشهد الرابع**، والذي اتخذ من «إسلامية المعرفة» عنواناً له، فيحدُثُ ويسودُ في الثمانينيات من القرن العشرين. فقد عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي المؤتمر الأول للمسألة عام ١٩٨٢. وتصوره للموقف الراهن للأمة الإسلامية لا يختلف عن تصورات الندوي والمودودي وسيد قطب والقرضاوي[٢]: فمنذ القرن السابع عشر الميلادي، اجتيحت ديار الإسلام بالغزوين الاستعماري العسكري، والثقافي الفكري .. حتى استطاع هذا الغزو الشامل أن يأخذ مواقعه في عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة، وفي قلوبهم وأفهامهم. وقد اتخذ ذلك الغزو لنفسه بناءً على تخطيطٍ دقيقٍ مسربين اثنين: التبديل الثقافي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقطْع صِلَة الأمة بتراثها الإسلامي وتحويله إلى مجرد تراث تاريخي يُفتخر به ويُتغنّى بأمجاده. ولذلك رأى المؤتمر ذاك، والمعهد بناء مشروع «إسلامية المعرفة» من أجل إعادة تكوين ثقافة الأمة على هذْيٍ من الموروث الإسلامي الأصيل، استناداً إلى فهمٍ صحيحٍ وعميقٍ

---

(١) يوسف القرضاوي: الحل الإسلامي، فريضةٌ وضرورة، .١٩٧٤ وقارن بكتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٩٧، ص ص ١٦٧ ـ ١٨٣.

(٢) قارن بالفصل الخاص حول مسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات في هذا الكتاب.

ومستفيض لتجربة الأمة التاريخية في شتى النواحي من جهة، وفهم نقدي كاشفٍ للسياقات الثقافية والمعرفية والسياسية والاقتصادية التي أحاطت وتحيط بها في الأزمنة الحديثة. فالمطلوب إعادة بناء التصور، أو الرؤية، التي لا تكتفي بأن تحفظ على الأمة دينَها وثقافتَها الخاصّة؛ بل تطمح إضافةً لذلك أو تأسيساً عليه إلى الاندفاع في نهضةٍ جديدةٍ مغيِّرةٍ في حياة المسلمين، وبالتالي في مواقعهم في العالَم المعاصر[١].

على أنّ هذا المشهد، الذي يستلهم الفكر الإحيائي الإسلاميّ في التأصيل، لكنه يمضي قُدُماً خطواتٍ أبعد في البناء، أثار ويثير حفائظ الليبراليين الجدد، الذين خرجوا من الحتمية الماركسية، باتجاه الحتمية الليبرالية. فالأستاذ المعروف الدكتور عزيز العظمة يرى أنّ رؤية «أسلمة المعرفة» تحتوي خطابين نقائضيين: خطاب سِجال، وخطاب إيجاب. الخطاب السجاليُّ ينقض المناهج العلمية العالمية باسم الخصوصية، وخطاب الإيجاب يفسر وقائع التاريخ والمجتمع في بوتقة تصورٍ إسلامي[٢].

ولستُ هنا في معرض مناقشة صحة هذا التصور أو ذاك. بل إنني معنيٌّ هنا باستنطاق دلالات هذه الحتميات على رؤية العالم وبالتالي الذات، من أجل فهم الأزمة الفكرية التي راوحت مكانها بدرجاتٍ متفاوتةٍ طوالَ القرن العشرين، إلى أن انفجرت في التسعينيات المنقضية تعبيراً عن العجز عن مواجهة إشكاليات العلاقة بعالم العصر، وعصر العالم. فإحيائيو «إسلامية المعرفة» يرون أنّ أمتنا تملك مشروعاً معرفياً وحضارياً طمست معالمه أحداثُ ووقائع الغزو الاستعماري والثقافي الجارية منذ القرن السابع عشر، والتي تفاقمت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، حتى صارت مشكلةً داخليةً، أو

---

(١) المعهد العالي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة، المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات. سلسلة إسلامية المعرفة (١)، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ص ١١ ـ ١٩، وص ٢٣ وما بعدها.

(٢) عزيز العظمة: أسلمة المعرفة، وجموح اللاعقلانية السياسية؛ في: قضايا فكرية ـ الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، الكتاب الثالث عشر والرابع عشر، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٣، ص ص ٤٠٧ ـ ٤١٤.

أنها أوشكت أن تُلغي ذلك الداخل لصالح الاستعمار والاستلاب الثقافي. والأستاذ عزيز العظمة لا ينكر وقائع ذلك الغزو، لكنه يرى أنّ الحضارة الغربية صارت حضارةً عالمية، وأنّ الصبغة العالمية تطّردُ أيضاً في العلم والثقافة. فالبحث عن الخصوصيّةِ بالإحياء النصي أو التاريخي شكلٌ آخر من أشكال الوهم والاستلاب، لا يقتصر ضررُهُ على عدم إمكانه ولا معقوليته؛ بل إنه يسُدُّ على المسلمين منافذ الدخول إلى الحداثة والعالمية. فإذا كانت رؤية محمد عبده في مواجهة فرح أنطون رؤيةً تاريخية. ورؤية محمد البهي في مواجهة رشدي صالح واليساريين رؤيةً سياسية. ورؤية سيد قطب والقرضاوي رؤيةً نضالية؛ فإنّ رؤية إسلاميي المعرفة وعزيز العظمة معاً هي رؤيةٌ ثقافية، أو عقائدية، تنصبُّ على التصارُع على المجتمع والدولة في العالَم العربي؛ وإن اتخذت من العالَم المعاصر كلّه مسرحاً لها.

II

ذكر الأنثروبولوجي المعروف مايكل كيرني Michael Kearny أنه لم يعد من الممكن دراسةُ التصورات حول الثقافات في تكويناتها، والعلاقات فيما بينها، إلّا بالاستناد في ذلك ـ وبخاصةٍ في المسائل العلائقية ـ إلى بحوث وفرضيات «رؤية العالم» أو رؤاه[1]. وكان هذا المصطلح: «رؤية العالم» Weltanschauung قد ظهر للمرة الأولى في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني Wilhelm Dilthey (١٨٣٣ ـ ١٩١١)[2]. ثم شاع في أوساط الأنثروبولوجيين والمؤرخين منذ القرن التاسع عشر، بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة. وقد صنّف السوسيولوجي الألماني الكبير ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) تلك المقولة في مستويين، درس استناداً إليهما عدة ثقافاتٍ تاريخية[3]. يتعلق **المستوى الأول** بما يطلق عليه دلتاي اسم «الصورة

(١) Michael Kearney; World View, Chandler and Sharp. 1984.

(٢) W. Dilthey; Gesammelte Schriften. Bd.III: Die Philosophie des Existenz. Berlin 1923.

(٣) Max Weber, Sociology of Religion (1964); H.Gerth, R. Mills; From Max Weber. Essays in Sociology (1980).

الكونية» التي تؤلّف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلّمات الافتراضيّة عن العالم الحقيقي والواقعي. والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجاباتٍ شافيةٍ عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود، أو ما يُعرف بروح الحضارة. ويتعلق **المستوى الثاني** بالسياق التصوري الواعي والإرادوي، الذي تضعُ فيه الذاتُ الجمعيةُ نفسها ضمن تقسيمات العالَم الواقعية أو المركّبة من النواحي الثقافية في الأصل؛ لكنْ أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

وأحسبُ هنا أننا معنيون بالمستوى الثاني، المتعلق بالتركيبات الحاضرة للعالم، والتي ألجاتنا للعودة إلى «الصورة الكونية» أو إلى المستوى الأول أو الأساسي. إذ استناداً إلى وعي الأفغاني وعبده والعظم ورضا وأرسلان لأحداث العالم وتركيباته وترتيباته، ومواقع المسلمين فيه، حدَّدوا إشكالية المسلمين بأنها التخلُّف في سائر المجالات، كما حدَّدوا الحلَّ وهو التقدم[1]. على أنّ المفكرين الإسلاميين بدأوا يتخلَّونَ عن هذه الفكرة، أو عن هذا التحديد للإشكالية منذ الثلاثينيات من القرن العشرين. وليس بالوسع القول إنّ هذا التخلي سببُه عجزُ المسلمين عن التقدم؛ بل الأَمْرُ أعقدُ من ذلك. فالتقدم عند النهضوي الإسلامي يستندُ في مفهومه إلى مقاييس غربية. وبتلك المقاييس يمكن القولُ إنّ المسلمين كانوا يتقدمون. لكنْ مرةً أخرى؛ فإنه بالمقاييس الغربية أيضاً، ما كان ذلك كافياً ولا شافياً، بدليل عدم القدرة على الوصول إلى حلٍ لإشكالية المسلمين مع الغرب من ضمن التركيبات العالمية التي كانت سائدةً آنذاك، والتي تركت أثراً عميقاً في وعي المسلمين، وبالتالي في تكييفاتهم للأوضاع القائمة في العالَم الإسلامي. وقد بلغت تلك التأثيرات إحدى ذُراها في ضياع فلسطين من جهة، وعدم نجاح التجربة الباكستانية من جهةٍ ثانية. لقد كان بالوسع طبعاً ذكر أمثلةٍ للنجاح: ظهور الدولة الإندونيسية التي لم تتوحد جزرها طوال التاريخ، وتوحدت في الخمسينيات. كما كان بالوسع ذكر الدول الإسلامية الكثيرة التي ظهرت واستقلّت. كما كان بالوسع ذكرُ حركة عدم الانحياز التي وضعت المسلمين في

(١) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص ص ٩٥ ـ ١٨٤، ورضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٥٧ ـ ١٧٠.

قلب حركةٍ عالميةٍ كبرى؛ والتي أثارت فعلاً اهتمام أبي الحسن الندوي لفترة، واهتمام مالك بن نبي حتى الستينيات[1]. لكنّ مساربَ الوعي لا تجري على نحوٍ واقعيٍ أو مفهومٍ دائماً. ولذلك اتخذ ذلك الوعي مساربَ أخرى أوصلت «رؤية العالَم» لدى المفكرين الإسلاميين إلى حدود المستوى الأول، حدود الصورة الكونية: مغزى الوجود والكَون. فظهرت تصوراتُ الاستخلاف والتكليف والحاكمية، التي وضعت الوعي الإسلاميّ في سياق العقائدية، سياق الهوية والرسالة والخصوصية. فما عادت مسألةُ التقدم كافيةً لمعالجة الإشكال، وصار مطلوباً «تحقيق الذات»، بالنضال المباشر، وبإعادة بناء التصور، وبتحديد خصائص ذلك التصور، سبيلاً للنضال من أجل إنجازه على أرض الواقع. فعدمُ الارتياح إلى الترتيبات والتركيبات السائدة في العالَم على كلّ المستويات، أنتج وعياً مزدوجاً: الانسياح باتجاه التاريخ من جهة، وعدم الاطمئنان في الوقت نفسه إلى الطهورية الكاملة لذاك التاريخ. ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه المفكرون الإسلاميون يرجعون إلى استكشافات النهضويين للتاريخ الإسلامي، كانوا في الوقت نفسه يبتعدون عن أفكارهم ومسلَّماتهم باعتبارها ذات مرجعيةٍ غربية. ومن هنا كان لجوؤهم بإلحاحٍ تأصيليٍ إلى النصّ نفسه باعتباره كامل الطهورية والعصمة. وبذلك اكتمل خطاب الحتميات لدى الإسلاميين في الوقت الذي كان يكتمل فيه ذلك الخطاب لدى القوميين والاشتراكيين في تناغمٍ غير واعٍ مع السائد عالمياً في الحرب الباردة. فالقوميون والاشتراكيون رغم وجودهم في السلطة في العالم الإسلامي أو على مقربةٍ منها، كانوا محبطين أيضاً لعدم الاطمئنان إلى متانة أوضاعهم في الترتيبات الواقعية للعالم. وهكذا فإنّ البنية الأساسية لوعي العقائديات والحتميات لدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية كانت واحدة، وظلّت كذلك حتى مطالع التسعينيات من القرن العشرين. أمّا الصراعات بينها فهي صراعاتٌ على ساحة السلطة أو السلطات، وعلى المواقع في دولهم ومجتمعاتهم - وليس نتيجة الاختلاف في رؤية العالَم. فقد كانوا جميعاً

(1) قارن بدراستي: مسألة الحضارة، والعلاقات بين الحضارات، والدراسة الأخرى: الإسلاميون والعولمة، في هذا الكتاب.

يناضلون من أجل الانفصال عن العالم بعد إذ عجزوا عن الوصول إلى حالةٍ من الرضا عن مواقعهم فيه. لقد رأى الإحيائيون الإسلاميون دائماً (ربما باستثناء مالك بن نبي الذي كان يملك على أي حالٍ تصوراً استقلالياً آخر) أنّ الترتيبات العالمية، التي تبدو على درجةٍ كبيرةٍ من الانقسام، ليست منقسمةً في الحقيقة، بل هي موحَّدةٌ في مواجهتهم. أما القوميون واليساريون فقد وضعوا أنفسهم في صفّ أحد الانقسامين لفترةٍ قصيرة، ثم ما لبثوا أن تحولوا باتجاه النضال الشامل مثل الإسلاميين من أجل «تحقيق الذات» التي لم تجد هويتها إلّا في التمايُز (مركز دراسات الوحدة مثلاً وتصوراته للمشروع الحضاري، وللتنمية المستقلة، في الثمنينيات).

III

... وبدأ المشهد يتغير ويختلط في مطالع التسعينيات: إنهار الاتحاد السوفياتي، ونشبت حربُ الخليج الثانية، وازدادت علائق المسلمين بالعالم سوءًا بحيث ظهرت مقولة هنتنغتون حول صراع الحضارات، وحول التخوم الدموية للإسلام. ثم توالى ظهور المشروعات الاستراتيجية ذات الأبعاد الثقافية: حوار الحضارات، والنظام العالمي الجديد، وثقافة السلام، والتعددية الثقافية والسياسية... والعولمة[1]. وقد اعتبر الإسلاميون والقوميون والبقية الباقية من اليسار ذلك كلَّه لغير صالحهم؛ وبخاصةٍ تلك الهيمنة الأميركية الطاغية في الاستراتيجيا والأمن والقيم السياسية والثقافية. لكنهم بعكس ما فعلوه حتى الثمانينيات أقبلوا على مناقشة الأمور كلِّها، وإعادة النظر في المسلَّمات، وطرح الأسئلة على أنفسهم وعلى العالَم. لقد انفجرت الحتميات في أحضان كلّ التيارات، وبدأوا يغادرون ساحَ المعارك الأيديولوجية؛ ولذلك انعزلت القِلّةُ المتشدِّدة من دُعاة الحتميات القديمة أو الجديدة. وتضمُّ تلك القِلّةُ راديكاليي الليبراليين الجدد، وراديكاليي الإسلاميين. يُصرُّ الليبراليون الجدد على أدلجة ظواهر العولمة، كما يُصرُّ خصومُهُم من راديكاليي الإسلاميين على الطهورية

(1) قارن بدراستي: الإسلاميون والعولمة، في هذا الكتاب.

والانفصال. وبين هذا الطرف وذاك تنفتح البيئات الفكريةُ والثقافيةُ والأدبيةُ على آفاقٍ شاسعةٍ من التغيير تشكّلُ مخاضاً ضخماً حافلاً بشتّى الاحتمالات والإمكانيات. وشأن المخاض العربي والإسلامي في ذلك شأن كلّ مخاضٍ تختلطُ فيه وُجوهُ وخطراتُ وخطوات التقدم والتراجع والتردد والتشبُّث والقلق. لكن فيما عدا تلك القِلّة المطمئنّة من الراديكاليين؛ فإنّ الظاهر هو الإقبال الشديدُ على التغيير والتجدُّد والتجديد. فقد أقبل الإسلاميون منذ السبعينيات على إصدار الدساتير والإعلانات الإسلاميّة لنظام الدولة، ولحقوق الإنسان، وحقوق المرأة والطفل. وصارت تلك الإعلاناتُ في التسعينيات شأناً عربياً وإسلامياً عاماً[1]. صحيحٌ أنّ تلك البيانات والإعلانات تحفلُ بالشروط والتحفظات والملاحظات على الإعلانات العالمية، لكنها من ضمن وعي الهوية السائد تُعتبرُ مُراجعةً نقديةً لوعي القطيعة السابق، كما أنها تطلُّعٌ غلّابٌ للمشاركة في قيم العالم والعصر، وفي جدول أعماله أو أولويات اهتماماته. وعاد الإسلاميون للحديث في «مقاصد الشريعة»[2] في حين كانوا قد غادروا هذا المبحثَ أو هذا المنحى منذ عشرينيات القرن العشرين. ويعني ذلك طموحاً لإعادة النظر في مكوّنات المستوى الأول من مُستويي «رؤية العالم»، مستوى معنى الوجود والرسالة. صحيح أنّ الإسلاميين تحدثوا في الستينيات من القرن العشرين عن الإسلام باعتباره البديل الديني والحضاري؛ لكنهم كانوا يريدون وقتها إعادةَ فرضه في عالَم الإسلام، وليس في العالَم. أما اليوم فإنّ الإسلاميين البارزين الذين يتحدثون عن «مقاصد الشريعة» إنما يريدون من وراء ذلك الدخول في منافسةٍ مشروعةٍ من ضمن القيم العالمية الكبرى. والإسلاميون الذين أزعجتهم صورة هنتنغتون السلبية عن الإسلام، وهي الصورة التي تغذّيها وسائل الإعلام العالمية كلَّ يوم، ما عادوا للتحصُّن وراء أطروحات الهوية المتعملقة، بل عالجوا - وإنْ بنقديةٍ مشروعةٍ على أي حال -

(١) قارن بدراستي: مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر؛ بمجلة الأبحاث، الجامعة الأميركية ببيروت، السنة السادسة والأربعون، ١٩٩٨، ص ص ٣ - ٣٥.

(٢) صدرت عن «مقاصد الشريعة» عشرة كتب في الأعوام الأخيرة، بينها أربعة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وانظر مراجعة بوتوري الصادرة عن دار الطليعة عام ٢٠٠٢. ومراجعتي عبد المجيد تركي وصلاح الدين الجورشي، بالعددين الثامن والتاسع من مجلة الاجتهاد، ١٩٩٠.

قضايا حوار الحضارات والثقافات على قاعدة التقابس والتجاوُر والتعددية والنسْبية؛ آخذين حوارَ المسيحية والإسلام للمرة الأولى مأخذ الجِدّ والتفهم. أما العاملون في إطار «إسلامية المعرفة» فإنهم يخرجون تدريجياً من الاشتراط على النفس والعالَم، معتبرين الإشكالية المعرفية إشكاليةً إنسانيةً ينبغي التفريقُ فيها بين الحيادية والموضوعية[1].

هل يعني ذلك كلُّه تغييراً في رؤية العالَم لدى الإسلاميين؟

الإجابةُ على هذا السؤال الكبير تتطلَّبُ عدة أمور، **الأمر الأول** أنّ ما نشهدُهُ منذ عقدٍ من الزمان إنما هو مخاضٌ هائلٌ في مجالنا الثقافي، وفي العالَم. ولذلك فإنه لا يملكُ ملامحَ محدَّدةً أو نهائية، وربما لن يحدث ذلك في المدى المنظور؛ بل ربما ما كان ذلك مطلوباً. **والأمر الثاني** أنّ الرؤية السائدة للعالم لدى الإسلاميين كانت تتمحورُ حول **الهوية** ، وتتّسم: بالقطيعة والقطعية والطهورية، وما عاد الأمران الأولان متحققَين؛ أما **الأمر الثالث**، وهو مطلبُ **الطهورية**؛ فما يزالُ ظاهراً، وإنْ لم يكن سائداً. **والأمر الرابع** الملحوظ هو الانزعاجُ القويُّ لدى الإسلاميين المعتدلين والمتطرفين، والقوميين، واليساريين، من الترتيبات على المستوى العالمي. وهي ترتيباتٌ تحولُ في وعي هؤلاء جميعاً دون الانفتاح المرغوب على عالمٍ تهيمنُ فيه وعليه قوىً غاشمة[2].

إنّ الأمر الذي لا يمكنُ تجاهُله أنّ وعيَ الهوية ما يزالُ قوياً. وهو وعيٌ يؤدي مباشرةً إلى مشاعر وإحساسات الطهورية والتمايز والانفصال، التي تقولُ بالغزو الثقافي وبالتجدد الذاتي. وهاتان مقولتان غير تواصليتين. كما أنهما تفرضان عقائديةً معينةً في مجال الفكر ومجال الثقافة نتيجةً لذلك الوعي. فليس في الثقافات ولا بينها غزوٌ أو استتباع - كما أنّ التجدد لا يمكن أن يكون ذاتياً. فالذات المتجددة هي الذاتُ المنفتحة التي تُصْنَعُ وتتشكل باستمرار في حواريةٍ مع الآخَر. والوعْيُ لا ينتظم ويتواصل ويتجدد نتيجة حواريةٍ داخليةٍ بين نصوصه

(١) قارن مثلاً بكتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي، ١٩٩٦، ونحو نظام معرفي إسلامي، ٢٠٠٠.

(٢) قارن بالفضل شلق: الوعي بالعالم، دار الكتاب العربي ببيروت ٢٠٠٠، ص ص ١١ - ٥٧.

ومقدّساته ورموزه وتاريخه، بل يتّسق وينتظم عندما يتجه الخارج المتنوع والمتكاثر لمحاورة ذلك الوعي المزوَّد بتلك العناصر، أي بالثقافة. قال ابن تيمية في كتابه: «الرد على المنطقيين» مناقضاً بذلك أرسطو إنّ الحاضر والموجود والعيني هو الجزئيُّ وليس الكلي[1]. فليس صحيحاً ما قاله أرسطو من أنّ الماهية سابقةٌ على الوجود. وليس صحيحاً استطراداً أنّ تعريف الشيء فرعٌ عن تصوره. وليس دقيقاً أنني أفكر فأكون ثم تكونُ أنت. بل إنني والآخر متحاذيان ومتحايثان يُنتجُ أحدُنا صِنوَه في الوقت نفسه. وتكونُ المفارقة عندما يتجه الآخرُ للتحقق بدونك فلا تكون.

إنّ هذا التَوقَ لتحقيق الذات يحدُثُ في العالَم الواقعي، الذي تتشابكُ عناصرُهُ وتتكاثفُ وتتكاثَفُ، فيتأثرُ بها الوعي المباشرُ تأثراً مباشراً. ولذلك فإنّ صراعَ الاتصال والانفصال لا يدورُ في الثقافة بل يدورُ في الوعي. فالحديثُ عن ثقافة الهوية المتأزمة حديثٌ فيه الكثيرُ من التجاوُز، والأدقُّ الحديث عن وعي الهوية المتأزم، نتيجة الترتيبات غير الملائمة للعالَم الواقعي. وهكذا فإنّ الحلول لتلك التأزمات إنّما تُلتَمَسُ أيضاً في مجال الوعي بالواقع، وليس في مجال الثقافة التاريخية التي يجري اللجوءُ إليها كثيراً من أجل اجتراح الحلول.

يواجه الوعي العربي اليوم صراعاً مزدوجاً يحدّ كثيراً من إمكانيات التطوير والتقدير. المستوى الأول للصراع يتمُّ ضمن المجتمع والدولة. والمستوى الثاني بين المجتمعات والدول من جهة، والهجمة الأميركية من جهةٍ ثانية. وليس للأميركيين الغُزاة حلفاء حقيقيون في الداخل العربي. بيد أنّ الوعي العربيَّ ممزَّق بين ضرورات التغيير، وضرورات التوحيد من أجل مجابهة تحديات الغُزاة. والواقعُ أنَّ كلا الأمرين لا يمكن تجاوُزُهُ أو إعطاؤه أرجحيةً وأسبقية. وعلةُ ذلك أنَّ الغزاة لا يمكن مواجهتُهم بجدّيةٍ إلاّ بالتغيير المتجه لصون الوجود والمصالح.

(1) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشرة بومباي بالهند، ١٩٤٩. وانظر عنه محمد حسني زيدان: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، ١٩٧٩، ص ص ٩٤ - ١٣٧، ووائل حلاق: Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, 1993.

الثقافة الإسلامية وثقافة السلام

«إن الله عز وجل إنما بعث رسولَهُ رحمةً ليجمع به الفرقة، وليزيد الأُلفة؛ ولم يبعثه ليفرّق الكلمة، ويحرّش الناس بعضهم على بعض».

أبو حنيفة: رسالة العالم والمتعلّم

I

يقول قاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨) في تأبين الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) في الاحتفال الذي أُقيم له في أربعينه (٢٠ آب/ أغسطس ١٩٠٥): «.. نحن اليوم في عصرٍ توفرت فيه ظروفٌ عديدةٌ تساعد على ارتقاء بلادنا إذا عرفنا أن نستخدمها. **نحن في عصر النظام والسلام والحرية** التي لا تقف إلّا عند حدود القانون...»[1]. هذا الانطباع الإيجابي عن العصر الحديث والدولة الحديثة، ما كان انطباعَ قاسم أمين، صاحب كتابي «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» وحده، بل إنه الانطباعُ المبكّر أو الأولُ أيضاً لتلميذٍ آخَرَ من تلامذة محمد عبده هو محمد رشيد رضا مُصدِر مجلة **المنار** بين عامي ١٨٩٩ و١٩٣٥. يقول رشيد رضا عام ١٩٠٧ مُجيباً أحد قراء مجلته، والذي اقترح عليه إطلاقَ اسم «الشورى» أو «نظام الشورى» على نظام الحكم الدستوري والديمقراطي ما داما متماثلين[2]: «لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم المقيَّد بالشورى أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا **الاعتبار** بحال هؤلاء الناس لما فكّرتَ أنت وأمثالك أنّ هذا من الإسلام...». ويبدو أنّ تلك التوافقية المنفتحة والمُسالمة، والتي ترى أنّ السبيل الغربية هي المُتاحة للتقدم، كانت شاملةً لدى الإصلاحيين هؤلاء، وإن اختلفت تعليلاتُها. فبينما يرى فيها محمد عبده وقاسم أمين والكواكبي، وسليمان البستاني، ورشيد رضا فرصةً للتجدد

---

(١) قاسم أمين: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٦، المجلد الأول. ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢) قارن بوجيه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة ببيروت، ١٩٨٠، ص ٩٧ ـ ورضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعاتٌ ومتابعات، دار الكتاب العربي ببيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الديني والحضاري والسياسي، رأى فيها الإصلاحي الأقدم خير الدين التونسي ضرورةً لا مخرجَ في غيرها من وهدة التخلف والاستعمار[١]: «إنّ التمدن الأوروباوي تدفق سيلُهُ في الأرض فلا يُعارضُهُ شيءٌ إلّا استأصلته قوةُ تياره المتتابع. فيُخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلّا إذا حذَوا حذوه، وجَرَوا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتُهم من الغَرَق...». وهكذا فإنّ النظام الغربي الحديث، والدولة المشرقية الناشئة على مثاله وفي ظلّ سيطرته، هي البيئةُ التي تترعرعُ وتكبُرُ فيها في ظلّ مبادئ السلام والعدالة والحرية، الهوية العربية والإسلامية المتجددة، دون أن يعني ذلك أنّ الغربيين ملائكةٌ أطهار، بل إنّ ما يعنيه الاقتناع بالتلاقي الضروري بين قيم الإسلام الأصيلة - والتي وقعت في أصل الحضارة الأوروبية -، والتنظيمات والضمانات الدستورية والقانونية التي تطورت في التجارب الغربية عبر القرون[٢].

على أنّ هذا المشهد التواصليَّ المتفائل على المستويين الحضاري والسياسي، داخلتْه تحولاتٌ في عشرينيات القرن العشرين بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، وإلغاء الخلافة، وسيطرة المنتصرين في الحرب الأولى على أكثر بقاع المشرق. وهناك شاهدان مبكران على هذا التغير في رؤية الغرب، وبالتالي في ثقافته ونُظُمه وسياساته. الشاهد الأول ذلك الجدال الذي اشتعل من حول كتابي علي عبد الرازق (١٩٢٤)، وطه حسين (١٩٢٥). ولستُ أقصِدُ هنا إلى الخوض في تفاصيله؛ بل ذِكْر الانطباع الذي تأكّدَ لدى المُجادلين للرجلين، والذابّين عن حياض الخلافة والإسلام. مؤدّى ذلك الانطباع أن التواصُل بين الحضارتين الأوروبية والإسلامية عسيرٌ بل ربما يكون متعذراً لقيام الحضارة الأوروبية على

(١) خير الدين التونسي: أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك. تحقيق المنصف الشنوفي. الدار التونسية، ١٩٧٢، ص ٥٠. وانظر قراءةً نقديةً لفكر خير الدين التونسي بقلم مصطفى النيفر: «خير الدين التونسي، حسن الإدارة أم دولةٌ حديثة؟» بمجلة الاجتهاد، عدد ١٦/١٧، ص ص ١١ - ٦٢.

(٢) قارن بعلي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم. مطبعة مصر، ١٩٢٥، ص ٣٩، وص ٨٠، وطه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة دار المعارف بمصر، ١٩٣٧، ص ١٦ - ١٩، ورضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٢٤٣ - ٢٤٧.

الفصل بين الدين والدولة، ولقيام نظمها الاجتماعية والسياسية على أساس القومية[١]. أما الشاهد الثاني على تغير المشهد في حقبة ما بين الحربين؛ فمقالةٌ كتبها أبو الأعلى المودودي، المناضل الإسلامي في شبه القارة الهندية، عام ١٩٤١ بعنوان: «انتحار الحضارة الغربية»، وتُرجمت بالقاهرة إلى العربية عام ١٩٥٥[٢]. يقول المودودي[٣]: «إنّ سنة الله تتكرر اليوم أمامنا. فوبالُ الأعمال السيئة الذي ذاقته الأُمَمُ السالفة يحيقُ اليوم بالأُمم الغربية... فآفاتُ الحرب العالمية، ومشكلات الاقتصاد، وازدياد التعطل، وانتشار الأمراض الفتّاكة، وتبدُّد النظام العائلي؛ كلُّ أولئك آياتٌ بيناتٌ لو تأملوها لعلموا أنّ ذلك ثمرة ظلمهم وعتوّهم...». ويتابع المودودي قائلاً إنّ هلاك الحضارة الغربية محتَّمٌ لسيطرة شيطانين عليها إذا صحَّ التعبير: شيطان تضاؤل النسْل، وشيطان القومية.

وتتكرر هذه التشخيصات السلبية للغرب وحضارته ونُظُمه وقوانينه في الأربعينيات والخمسينيات، ولدى الإسلاميين والماركسيين وبعض الليبراليين تحت وطأة أهوال الحرب الثانية، وصولاً إلى رؤية الحاكمية لدى المودودي نفسه وسيّد قطب، والتي تقسّم العالم إلى نهجين ونظامين: نهج الجاهلية الذي يسودُ العالم، ونهج الحاكمية الإلهية وهو نهج الهدى والنور، والذي تُعرِض عنه البشرية التي يسيطر الغرب على أفكارها ونظمها وأوطانها. يقول سيد قطب[٤]: «إنّ المجتمعات القائمة كلّها مجتمعات جاهلية وغير إسلامية... وإنه لينبغي التصريح بلا وَجَلٍ أنَّ الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلّها لأنّ الحاكمية ليست

(١) انظر كتاباً تأسيسياً في هذا الصدد هو عبارة عن مجموعة مقالات مترجمة لأبي الأعلى المودودي بعنوان: نحن والحضارة الغربية، القاهرة ١٩٥٥. وهناك كتاب الإسلامي الهندي الآخر أبي الحسن الندوي، بعنوان: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية. بيروت ١٩٥٤. ولسيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، وقد صدر للمرة الأولى عام ١٩٥٥. وقارن برضوان السيد: الإسلاميون والعولمة، العالم في مرآة الهوية، في هذا الكتاب.

(٢) نُشرت مرةً أخرى في مجموعة مقالاته الصادرة بالقاهرة عام ١٩٥٥ بعنوان: «نحن والحضارة الغربية».

(٣) نحن والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٥٢، وص ٢٤٢.

(٤) سيد قطب: معالم في الطريق، نشرة العام ١٩٨٠ بدار الشروق بالقاهرة، ص ١٩٠ - ١٩١. وقد صدر الكتاب للمرة الأولى عام ١٩٦٤.

له. والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أولاً وقبل كل شيء قيام مجتمعٍ إسلامي يتخذ الإسلامَ شريعةً له، ولا تكون له شريعةٌ سواه...».

وقد عنت هذه الرؤية للعالم والذات أمرين اثنين: مكافحة النظام العالمي السائد بشتى الوسائل والسُبُل، والاتجاه لطرح بدائل وتصورات لنظامٍ آخَرَ سمّاه الإمام حسن البنا في مقالاته عن التصور الإسلامي للسلام عام ١٩٤٧: «نهج المرحمة والسلام»[١]، وسمّاه الشيخ يوسف القرضاوي عام ١٩٧٤: الحلّ الإسلامي لمشكلات البشرية[٢].

II

.. إلى المشهد الأول المتعلّق بالحضارة والنظام، هناك مشهدٌ آخر يَعْرِضُ للتحولات في رؤية العالَم، وفي العلاقة به لدى الإسلاميين؛ وعنوانه هذه المرة: **الجهاد** ـ وسنبدأ بعرض المشهد من آخره أو من ذروته. فقد افتتح النائب العام المصري محاكمة قتلة الرئيس أنور السادات ـ الذين كانوا ينتمون إلى تنظيم الجهاد ـ بعرض مفهوم آخَرَ للجهاد في سبيل الله عندما قال إنّ الجهاد الحقّ هو الجهاد ضد أهواء النفّس، ضد الشيطان، المتمثل في الفقر والمرض والجهل. أما الزعم بأنّ الجهاد يعني مقاتلة أعداء الله فغريبٌ عن التفكير الإسلامي السليم! وأجاب أحد المتهمين بأنّ هذه التأويل للجهاد لا يعرفه أحدٌ من علماء المسلمين وفقهائهم؛ فلا شكّ أنّ النائب العامّ تلقّاه بوحيٍ مباشر، لكنْ ليس من عند الله[٣]!

بيد أنّ هذا الموقف العبثي أو المأزقي، ما حاصَرَ السلطات الرسمية وفقهاءَها وحسْب، بل حاصر الإسلاميين أيضاً. فقد ظهرت اعتذاريةُ الطابَع

(١) الإمام حسن البنا: السلام في الإسلام ـ وهو مجموعة مقالات نُشرت عام ١٩٤٧، وطُبعت مجموعةً في منشورات العصر الحديث، بيروت، ١٩٧١، ص ٨٢.

(٢) يوسف القرضاوي: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، دار الشروق، نشرة العام ١٩٨١، ص ٩ ـ ١٠. وقارن بأحمد الموصللي: الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ١٩٩٢، ص ص ١١ ـ ٥٣.

(٣) قارن بنعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامي في مصر؟ القاهرة، ١٩٨٨، ص ١١٠.

الدفاعي للجهاد في ثلاثة مواطن في العالم الإسلامي في الوقت نفسه تقريباً: في الهند وفي الجزائر، وفي مصر. ففي الهند تصاعد لدى المسلمين مع التغلغل البريطاني أواخر القرن الثامن عشر، وضعف دولة المغول هناك، قلقٌ إسلاميٌّ على المشروعية، أي مشروعية العيش تحت حكم الكفّار، وهل تظلُّ الدارُ دارَ إسلام؟ والمعروف في المنظومة الإسلامية الكلاسيكية أنه عندما يستولي غير المسلمين على بلدٍ من ديار الإسلام؛ فهناك أحدى إمكانيتين: الجهاد من أجل التحرير وإعادة المشروعية، أو الهجرة إن تعذر الجهاد. وعلى الهجرة استقرّ رأي أكثرية فقهاء المالكية في حالتي صقلية، والأندلس[١]. وقد زاوج المسلمون الهنود، تبعاً لظروف الغَلَبة البريطانية في نواحي الهند المختلفة، بين الأمرين. وتبيَّن بالتجربة أنّ الحلَّين كانا كارثيين. فالذين كانوا يحاولون الهجرة إلى أفغانستان، كانوا يتساقطون في الطريق مرضاً وجوعاً أو يسطو بهم الهندوس. أما المجاهدون فكانوا ينهزمون في النهاية، ويتعرضون للإفناء أو الاستعباد. ثم كان أن جمع المسلمون قواهم وتمردوا على البريطانيين تمرداً شاملاً عام ١٨٥٧م، وعانوا من هزيمةٍ شنعاء، أنهت كلَّ إمكانيةٍ للمقاومة. وقتَها ظهر في أوساطهم تيارٌ سلميٌّ تزعمه السيد أحمد خان، يحرّم القتال في ظروف الاستضعاف، بل ويؤوّل الآيات القرآنية التي تدعو إليه أو يقول بنسْخها[٢].

وفي الجزائر، احتار الفقهاء بماذا ينصحون الناس عندما غزاها الفرنسيون عام ١٨٣١. فالفقهاء الأحناف ـ وكانوا قلةً في الجهاز الرسمي للدولة ـ رأوا إمكان استمرار الناس في ديارهم ما داموا يستطيعون تأدية شعائرهم الدينية بحرية. والفقهاء المالكية رأوا ضرورة الهجرة من أجل التجمع على حدود المغرب، وإطلاق حركةٍ جهاديةٍ من هناك تزعمها شيخ الطريقة القادرية الأمير عبد القادر الجزائري كما هو معروف. لكنّ هزيمته وأسره عام ١٨٤٨م دَفَع إلى فتاوى تشبه

(١) قارن عن المسألة رسالة الونشريشي: أسنى المتاجر فيمن غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر؛ تحقيق حسين مؤنس؛ بمجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، م٥/ ١٧٥ ـ ١٩٨.

(٢) قارن: Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan (1967), PP. 19-86; Rudolph Peters, Islam and Colonialism (1979), PP.45-57.

آراء السيد أحمد خان[١].

وفي مصر واجه الشيخان الأفغاني وعبده - في منفاهما في باريس - دعاوى هانوتو ورينان وآخرين بالذهاب إلى أنّ الجهاد دفاعي وأنّ المسلمين في السودان أو في مصر أو في الجزائر إنما يدافعون عن أوطانهم في مواجهة الاستعمار، فلا داعي لتحقيرهم بحجة أنهم يشنُّون حرباً دينية، أو أنّ الدين الإسلاميّ عدوانيٌّ لأنه انتشر بالسيف[٢].

بيد أنّ التطورات التي استجدت في رؤية المسلمين للعالم في حقبة ما بين الحربين، وتصاعدت بعد الحرب الثانية أسقطت الاعتذارية الدفاعية، وأعادت الأمور تدريجياً إلى ما يشبه ما كانت عليه في الهند والجزائر في النصف الأول من القرن التاسع عشر. كان الأستاذ أبو الكلام آزاد قد دعا المسلمين في شمال الهند للهجرة عام[٣] ١٩٢٠. وفي العام ١٩٢٨ كتب أبو الأعلى المودودي رسالةً في **الجهاد** ردَّ فيها على دعاوى دوائر معينة حول المهاتما غاندي عن الطبيعة العدوانية للإسلام. ثم في العام ١٩٣٩ كتب رسالةً عن «الجهاد في سبيل الله» رفض فيها فكرة دفاعية الجهاد، وقال إنه دفاعيٌّ لردع العدوان وهجوميٌّ لإعلاء كلمة الله في الأرض، في الوقت نفسه[٤]. وفي العام ١٩٤٧ كتب الشيخ حسن البنا رسالةً عن **الجهاد** قال فيها إنّ أغراضه تتلخص فيما يلي[٥]: رد العدوان

(١) C.R. Ageron, Les Algériens Musulmans et la France. Paris 1968, Vol.II 1079-1092; Peters; op.cit. 61-64.

(٢) محمد عبده : الإسلام والرد على منتقديه، القاهرة ١٩٢٨، وللمؤلف نفسه : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، منشورات الهلال، ١٩٦٠. وردُّهُ على هانوتو نُشر في المؤيّد (٢٩ربيع الأول ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)، ونُشر فيما بعد في تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، ١٩٣١، م٢، ص ص ٣١١ - ٣١٤.

(٣) F.S. Priggs, "The Indian Hijrat of 1920", MW20 (1930), PP. 164-168.

(٤) المودودي، البنا، سيد قطب : الجهاد في سبيل الله (١٩٧٧). وهي ثلاث رسائل نشرها تنظيم الجهاد، مع مقدمة طويلة بقلم أحد أعضائه.

(٥) حسن البنا : الجهاد في سبيل الله (ضمن : ثلاث رسائل) (١٩٧٧)، ص ص ٦٨ - ٧٢، وللمؤلف نفسه : السلام في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٢. وقارن بإبراهيم البيومي غانم : مفهوم الدولة الإسلامية في فكر حسن البنا، بمجلة الاجتهاد ، عدد ١٤، السنة الرابعة، ١٩٩٢، ص ص ١٦٢ - ١٦٦.

والدفاع عن النفس والأهل والمال والوطن والدين - وتأمين حرية الدين والاعتقاد عندما يتعرض المؤمنون للاضطهاد - وحماية الدعوة في انتشارها - وتأديب ناكثي العهد من المعاهدين - وإغاثة المظلومين من المؤمنين. لكنْ مع سيد قطب صار واضحاً أنه يناقشُ من جديدٍ مسألة المشروعية. فالجهاد عنده لم يَعُدْ ممارسةً تجاه الخارج المُعادي أو غير المُعادي، بل هو وسيلةٌ أيضاً لإعادة المشروعية الإسلامية إلى المجتمعات التي عُرفت تقليدياً بأنها مُسلمة، إذ يرى أنها لم تعد كذلك لسيطرة الجاهلية الغربية عليها. وهكذا صارت أغراض الجهاد عنده: حماية المؤمنين حتى لا يُفتنوا عن دينهم - وكفالة حرية الدعوة، وإزالة كل قوة طاغية تقف في وجهها - وإقرار سلطان الله في الأرض - وإقامة العدالة الكبرى في العالم... «فالجهاد في سبيل الله هو جهادٌ لتحقيق ربوبية الله للعباد لتكون كلمة الله هي العليا، لا بإكراه الناس ليكونوا مسلمين، بل بإتاحة الفرصة لهم ليخلصوا من ربوبية الطاغوت...»[١]. ومُضياً مع توجه سيّد قطب؛ فإنّ ما عُرف بتنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات، أصدرت كلها نشراتٍ ورسائل تعتبر فيها الجهادَ فرضَ عين، لا لأنّ ديار المسلمين محتلة من الأجانب وحسب، بل ولأنّ الدولة لم تعد مسلمةً لاستيلاء الجاهلية عليها، أو لأنّ الجاهلية عمّت الدولة والمجتمع معاً نتيجةً للظلام الآتي من الغرب.

وهكذا اضطربت صورة العالم لدى كثرةٍ من الإسلاميين في الستينيات والسبعينيات أشدّ الاضطراب. فما عادت هناك دولٌ ولا حضارات، بل إيمانٌ وكفر. وفي حين كان الكفر شاملاً مطبقاً على العالم كلّه؛ فإنّ الإيمان تضاءل وجوداً وأثراً بحيث صار قاصراً على الجماعة الصغيرة التي تقاتل باسمه متسلحةً إلى جانب الحديد والنار بآياتٍ من آي القرآن، أو شذراتٍ من ابن تيمية وابن كثير والمودودي وسيد قطب[٢]. ولا يعني ذلك طبعاً إنّ الفقهاء المسلمين، ورجالات

(١) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام، دار الشروق ١٩٨٣، ص ص ١٦٩ - ١٧١، وأحمد الموصللي : الأصولية الإسلامية. دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب. الناشر للطباعة، بيروت ١٩٩٣، ص ص ٢٠٦ - ٢١٥.

(٢) رفعت سيد أحمد : النبي المسلّح (١) : الرافضون : وثيقة رسالة الإيمان لصالح سرية صدرت عام ١٩٧٣ (ص ص ٣١ - ٥٢) - الوثيقة الثالثة : منهج جماعة الجهاد الإسلامي من إعداد عبود الزمر =

الفكر الإسلامي كانوا جميعاً موافقين على هذا الفهم للجهاد[1]. فالمعروف أنه حتى في أوساط شيوخ الإخوان المسلمين، كان هناك من ردّ على مسألة تكفير المسلمين أو القول بوجوب الجهاد الداخلي[2]. لكنّ أولئك الإسلاميين المعتدلين إنما كانوا يدافعون عن إيمان المجتمعات الإسلامية، كما أنهم ما كانوا يؤيدون التغيير بالقوة. لكنهم ما كانوا يملكون في الوقت نفسه رؤيةً مختلفةً عن رؤية الإسلاميين المتشددين، للعالم.

III

.. ويتعلق المشهد الثالث والأخير بالموقف من ميثاق الأمم المتحدة (الصادر عام ١٩٤٥)، ومن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨). فقد صدرت الوثيقتان في وقتٍ كانت فيه الإحيائية الإسلامية تُبلْوِرُ أطروحاتها الرئيسية. وقد بدأ تأثيرها يتعدى حدود الأحزاب التي ترفع شعارات الحلّ الإسلامي والدولة الإسلامية أو استعادة الخلافة. وبذلك فإنّ ثقافة الهوية والخصوصية كانت تتجه لتكونَ هي السائدة، واستناداً إليها نظر الإسلاميون المعتدلون إلى الميثاق والإعلان باعتبارهما تحصيل حاصل، وقد سبقهما الإسلام إلى المبادئ والتوجهات الكبرى. أما المتشددون فقد رفضوا البيانَ مبدئياً باعتبار قيامه على «الحق الطبيعي»، بينما الحقوق والواجبات في الإسلام إنما هي تكاليف ربانية. ونعى فريقٌ رابعٌ ـ صار يشكّل الغالبية اليوم ـ على ازدواجية المعايير في تطبيق مبادئ الميثاق والإعلان[3]. ونملكُ من هذه الفترة المبكرة (١٩٤٥ ـ ١٩٥٨) ثلاث وثائق عن النظرة إلى الإعلان والميثاق. ولهذه الوثائق

= (ص ١١٠ وما بعدها) ـ الوثيقة الرابعة : الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج (عام ١٩٧٩)، (ص ص ١٢٧ ـ ١٤٩) (نشر رياض الريّس ـ بيروت، ١٩٩١)، وقارن بدراستي : الإسلاميون والعولمة، في هذا الكتاب

(١) جادل كثيرون في مشروعية القتال الهجومي ؛ من مثل محمود شلتوت ومحمد أبو زهرة، وصولاً إلى الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي.

(٢) في كتاب : دعاة لا قضاة (١٩٧٧).

(٣) قارن بدراستي : مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر ؛ في كتابي : سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٢٤٣ ـ ٢٦١.

دلالةٌ كبرى فيما يتعلق برؤية العالَم وقيمه والموقف منه. أولى الوثائق مجموعة مقالات للأمم حسن البنا بعنوان : السلام في الإسلام (١٩٤٧)، وثانيتها السلام العالمي والإسلام (١٩٥٦) لسيد قطب. والوثيقة الثالثة للشيخ محمد الغزالي بعنوان : حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (١٩٥٨).

يبدأ الإمام البنا رسالته بإعلان إفلاس الغرب الديمقراطي والفاشي والنازي والماركسي الشيوعي. ثم يذهب إلى أنّ الإسلام سبق إلى إعلان الأخوة الإنسانية، والتبشير بالفكرة العالمية من طريق : تقرير وحدة الجنس والنسب، ووحدة الدين، ووحدة الرسالة، ووحدة الشعائر، وتقرير معاني الرحمة والإيثار والإحسان. فإذا كان الإعلان العالمي بياناً بشرياً تكثر فيه الأخطاء والتجاوزات ؛ فإنّ الإمام البنا يرى أنّ الإعلان الإسلامي هو إعلان الأخوة الإنسانية. ثم ينصرف البنا للدفاع عن الإسلام في وجه من يقول إنه انتشر بالسيف. فيذهب إلى ضرورة السيف من أجل حماية الحق. ثم ينصرف للاستشهاد على المبادئ الإنسانية للسلام في الإسلام بآياتٍ من القرآن، وأحاديث من السنة، وقصص من التاريخ الإسلامي. ويختم البنا رسالته بالحديث عن زوال عصبة الأُمم، وقيام الأُمم المتحدة من أجل الحفاظ على السلام. وينصح البنا المثقفين وأهل الرأي بالركون إلى الإسلام وترك المبادئ والمواضعات الأخرى التي أثبتت عدم جدواها.

ويبدأ سيد قطب من موقع آخر. فالعقيدة السليمة هي التي تؤسسُ لكل ماعداها. لذا فالإعلانات والمواثيق مهما بلغ جمالُها الظاهرُ لن تؤسس لشيءٍ لأنها لا تستند إلى عقيدةٍ سليمةٍ بل إلى نوازعَ بشرية نسْبية مهما بلغت طهوريتها. ثم يمضي قطب قُدُماً في إيضاح ركائز سلام الضمير لدى الأفراد، فسلام البيت والأسرة، ثم سلام المجتمع... وأخيراً سلام العالم.

ويوشك الغزالي أن يكون ـ بعد علي عبد الواحد وافي[1] ـ في طليعة الذين

---

(١) علي عبد الواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام، ١٩٥٥. وبين يديّ طبعة من العام ١٩٧٩. وقارن بكتاب الغزالي : حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الدعوة، طبع ١٩٩٣.

قارنوا بالتفصيل بين الإعلان العالمي ومبادئ الإسلام. وخلاصة رأيه أنّ التوافُق بين الطرفين يجعلُ الإعلان تحصيل حاصل. أمّا في النقاط المختلف عليها، فلا شكّ أن مبادئ الإسلام هي التي ينبغي أن تسود.

هكذا يشترك الثلاثة في الاقتناع بأنّ الإسلام يملك مذهباً في الإنسان وحقوقه، وهو أفضل بما لا يقاس من المواثيق والبيانات والعهود الدولية. وقد حفلت العقود الأخيرة - وبخاصةٍ بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران - بعشرات الدساتير و الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان. وهي لا تختلف كثيراً عن المواثيق والإعلانات الدولية، لكنها تعتبر القرآن والسنة مرجعيةً لها، وتؤكد على التبايُن في بعض التفاصيل المتعلقة بحقوق المرأة وحرياتها[1]. ولا تستحق التفاصيلُ المختلَف عليها أن تُعلَن من أجلها بياناتٌ مستقلّة. لكنّ الإسلاميين فعلوا ويفعلون ذلك تأكيداً للاستقلالية القيمية، والخصوصية، والندية. وهكذا فإنّ الأمر لا يتعلّقُ بمفاهيم مختلفة للسلام والعدالة والمساواة والحرية؛ بقدر ما يتعلقُ برؤية العالم، ودور المسلمين فيه، واعتبار أنّ هويتهم الذاتية تتهدد إن سعوا للانصهار في العالم أو المشاركة فيه بدون شروط. وهناك من جهةٍ أخرى ما يعتقدونه ويلاحظونه من ازدواجيةٍ في المعايير، تُفقدهم الثقة بالمنظمات الدولية وإعلاناتها. فالدول الكبرى - وبخاصة أميركا - تسيطر على الأمم المتحدة، وعلى المنظمات الدولية الأخرى، فلا تكون قراراتُها صادرةً استناداً إلى قيم العدالة والسلام، بل إصغاءً لمصالح الولايات المتحدة، واستراتيجيتها العالمية[2].

IV

في مقابل المشاهد الثلاثة التي تَعرِضُ رؤيةً للعالَم تتّسم بالتوتُّر والتأزُّم، أودُّ

(١) قارن بإبراهيم عبد الله المرزوقي: حقوق الإنسان في الإسلام، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٩٩٧، ص ص ٢١٩ - ٢٨٤، وعمر القاري: حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ١٩٩٩، ورضوان السيد، مرجع سابق، Ann Elisabeth Mayer, Islam and Human Rights, Tradition and Politics, 1991, P.83-142.

(٢) K.Wolff; New Orientalism: Political Islam and Social Movement Theory; In A. Moussalli, Islamic Fundamentalism, 1998, PP.41-74.

أن أعرضَ بسرعةٍ ثلاثة مشاهدَ وسيطة من عالم الإسلام حول علاقة المسلمين بالأديان والثقافات الأخرى، وحول الصراع على مفهوم الدولة ووظائفها، وأخيراً حول الجهاد، في الفَرَضيّة والمجال والعلاقة بالنظام العام.

أما في مجال العلاقة مع الأديان الأخرى فإنّ رؤية أكثرية الفقهاء تتأسَّسُ على موضوعة الدين الواحد والشرائع المتعددة، وبخاصةٍ في نطاق الديانات الإبراهيمية. يقول أبو حنيفة[1]: «.. إنّ رسل الله لم يكونوا على أديانٍ مختلفة، ولم يكن كل رسولٍ يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأنَّ دينَهم كان واحداً... فالدينُ لم يُبدَّل ولم يُحوَّل، والشرائعُ قد غُيِّرت وبُدِّلَت... ولو شاء الله لجعل (البشر) أمةً واحدةً (أي في الشريعة)». وهكذا فإنّ رسالة الإسلام في العالَم - ودائماً كما قال أبوحنيفة - أنه رحمةٌ، «أرسلَ به رسولَهُ ليجمع الفُرقة، وليزيدَ الألفة، ولم يبعثْهُ ليفرّق الكلمة، ويحرِّش الناسَ بعضَهم على بعض...». وما دام الإسلامُ بهذه المثابة؛ فإنّ همَّهُ أن يجمعَ الناسَ على الدين الواحد إن أمكن بالحكمة[2] والموعظة الحسنة: **﴿شرع لكم من الدين ما وصَّى به نوحاً والذي أوحينا إليكَ، وما وصَّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدينَ ولا تتفرقوا فيه...﴾** [الشورى: ١٣]. ولأنّ الرسولَ مبعوثٌ للناس جميعاً[3]، فإنّ العالَم كلّه هو أمةُ دعوةٍ بالنسبة له، وبخاصةٍ أنّ الله سبحانه وتعالى خلق البشر مختلفين لكي يتلاقوا ويتعارفوا بسبب اختلافهم وليس على الرغم من اختلافهم[4]. وبذلك فإنّ الاختلافَ في التعامل مع أهل الكتاب ومع غيرهم هو اختلافٌ في الدرجة والطريقة. فالكتابيون على الدين الواحد، والخلافُ معهم منحصرٌ في الشرائع، بينما الاختلاف مع غير الكتابيين أوسع مع بقائهم ضمن أمة أو أُمم الدعوة. وبناءً على هذا الرؤية وسَّعت الدولة، ووسَّع الفقهاء نطاقَ المُسالمة مع غير الكتابيين بذرائع مختلفة. قالوا مَثَلاً عن الزرادشتيين (المجوس) أنّ

(١) أبو حنيفة: رسالة العالم والمتعلم، نشر محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٨هـ، ص ٩.

(٢) سورة النحل/ ١٢٥: **﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة...﴾**.

(٣) سورة الأعراف/ ١٥٨: **﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا...﴾**.

(٤) سورة الحجرات/ ١٣: **﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لِتعارفوا...﴾**، وسورة هود/ ١١٩: **﴿ولا يزالون مختلفين إلّا مَنْ رحم ربُّك، ولذلك خَلَقَهم...﴾**.

رسول الله (ﷺ) قبل منهم الجزية وبذلك ألحقوهم بالكتابيين. وقالوا عن البربر والبوذيين (كانوا يسمُّونهم الشمنية) إنهم ربما كانوا من الصابئة الذين ذكرهم القرآن. وقالوا عن الإغريق والشعوب الأخرى القديمة، التي أفادوا من موروثاتها الفكرية، وتاقوا إلى شرعنة ذاك التقابُس والتثاقف؛ إنهم ربما كانوا أتباع أنبياء لم يذكر القرآن قصصهم، لقوله عزّ وجل: **﴿منهم من قصصنا عليك، ومنهم من لم نقصُصْ عليك﴾**[1] [غافر: ٧٨].

ولا يعني ذلك أنّ الكتابيين وغيرهم ممن وصلت السيطرة الإسلامية إلى ديارهم، لم يعانوا من ضغوطٍ ووجوه تمييز؛ من جانب الدول الإسلامية، كما من جانب الفقهاء في منظوماتهم القانونية. لكنّ ذلك كلّه ما كان سياسةً مقرَّرةً، بل السياسةُ المستقرةُ ضرورةُ المُعاملة بالحُسنى لكسْبهم للإسلام: **﴿لا ينهاكُمُ الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم، إنّ الله يحبُّ المقسطين﴾** [الممتحنة: ٨]. وقد عنى البر والقسط الضمانات القانونية لحرياتهم الدينية والاجتماعية، وحقهم في التقاضي إلى أبناء ملّتهم. فبقيت الأديان القديمة كلُّها في الأقاليم التي افتتحها المسلمون (ربما باستثناء المانوية إذ كان المسلمون يعتبرونها ديانة سرية تشكّل خطراً على الاستقرار). وهكذا ظهرت منظومةُ المصالح الضرورية الخمس لدى الفقهاء المسلمين منذ القرن الثاني عشر الميلادي وربما قبل ذلك؛ وهي: حق النفس، وحق الدين، وحق العقل، وحق النسل، وحق المِلْك. وقد قال الشاطبي (وهو فقيهٌ مالكيٌّ من القرن الخامس عشر الميلادي) إنّ هذه المبادئ أو الحقوق أو الالتزامات ربما لم تكن خاصةً بالشريعة الإسلامية، فقد قيل إنها «مُراعاةٌ في كلّ ملة»[2]!

(١) Guy Monnot, Islam et religions, 1968، ورضوان السيد: التفكر الإسلامي في المسيحية؛ في: المسيحية والإسلام، مرايا متقابلة، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند، ١٩٩٨، ص ص ٧ ـ ٦١، وللمؤلف نفسه: المسيحيون في الفقه الإسلامي؛ في: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت ١٩٨٥، ص ص ١١٥ ـ ١٤٠.

(٢) قارن على سبيل المثال بأحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمؤسسة الجامعية، بيروت ١٩٨١، ونور الدين بوثوري: مقاصد الشريعة، دار الطليعة ببيروت ٢٠٠٠.

أما فكرةُ السلطة، فنلاحظُ أنّ طابَعَها القهري والإمبراطوري، كان ما يزالُ موضوعَ نقاشٍ وخِلافٍ إلى ما بعد مائةٍ وخمسين عاماً على قيام دولة الخلافة. ففي نصٍ مكتوبٍ على الأرجح في حدود المائتين للهجرة / بدايات القرن التاسع الميلادي، يقول كاتب النصّ إنّ المعتزلةَ صنفان، صنفٌ أوجبوا الإمامة... وصنفٌ أنكروا وجوبها. أما المنكرون فزعموا «أنَّ حكم الإسلام مُخالفٌ لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك، واتخاذ الممالك لأنَّ النبي (ﷺ) لم يكن مَلِكاً ولم يُمَلِّكْ على أمته أحداً. قالوا: والمُلْكُ يدعو إلى الغلبة والاستئثار، وفي الغَلَبة والاستئثار فسادُ الدين وإبطالُ أحكامه والرضا بأحكام الملوك المُخالفة لحكم الكتاب والسُنّة...»[1]. ونحن نعلمُ من مرويات الطبري (٣١٠ هـ/ ٩٢٢ م) عن صدر الإسلام أنّ الصحابةَ ارتأَوا تسميةَ سلطتهم ودولتهم خلافةً وليست مُلْكاً تجنباً للتشبه بالتقاليد الإمبراطورية الإيرانية والبيزنطية (الكسروية والقيصرية). وقد اشتهر في القرن الثامن الميلادي الأثر المنسوبُ للنبيّ (ﷺ) والقائل: «تكونُ الخلافةُ ثلاثين عاماً ثم يكونُ مُلْكٌ عَضوض». وبذلك يكونُ مفهوماً ما يقصِدُهُ صوفيةُ المعتزلة بالقول إنّ من طبيعة السلطة الغَلَبة والاستئثار بغضّ النظر عن عنوان النظام أو اسمه. وقد حاولَ أنصارُ الخلافة أو السلطة الإسلامية الدفاعَ عنها بربطها بالدين تارةً، من خلال الذهاب إلى أنّ لها مهامَّ دينيةً لا تتحقق رسالة الإسلام إلا بها؛ من مثل: «إنّ الله بعثنا، والله جاء بنا، لنُخرجَ الناسَ من عبودية العباد إلى عبادة ربّ العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتِها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام» - أو بالقول طَوراً إنّ السلطة ضرورية لمنع الفتنة (أي النزاعات الداخلية)، وفضّ الخصومات بين الافراد، والدفاع عن الجماعة في وجه الخارج؛ من مثل قول الإمام عليّ الخليفة الرابع، في مجادلة خصومه ممن سُمُّوا بالمحكِّمة: «لا بُدَّ للناسِ من أميرٍ بَرٍّ أو فاجر، يجمعُ الله به الكلمة، ويَقْسِمُ

(١) كتاب أصول النِحلَ ومسائل في الإمامة. تحقيق ونشر يوسف فان إس. بيروت ١٩٦٧، ص ٤٩ ـ ٥٠. وقد اختُلف في كاتب النصّ هل هو الناشئ الأكبر (أواخر القرن الثالث الهجري) أو جعفر بن حرب (أواخر القرن الثاني الهجري). وفي الميراث الكلامي الإسلامي توجهاتٌ توصَفُ عادةً بالشذوذ لوقوفها ضد فكرة الدولة، وهي تحتاج إلى دراسةٍ مستقلةٍ؛ قارن بموجزٍ عن ذلك في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت ١٩٨٥، ص ص ١٦٦ ـ ١٧١.

الفيء، ويجاهد العدوَّ، ويأخذ للضعيف من القوي». وحاول فريقٌ ثالثٌ تسويغَ وجود السلطة أو شرعيتها بالتركيز على الشورى، أي صدور السلطة عن إرادة الناس، الذي سمّاهم الأحناف: السواد الأعظم تطويراً لرؤية أهل الحلّ والعقد. وبذلك يكونُ عنفُها مضبوطاً بالمصالح الضرورية للناس، الذين أوكلوا إليها مهامّ تنظيميةً تتصرف في حدودها[1]. وصحيحٌ أنّ هذه الأفكار والاجتهادات لم تؤثر كثيراً في استمرار السلطة أو ممارساتها في المجال العربي الإسلامي، لكنّها أبقت شرعيتَها موضع شبهةٍ، بدليل الأثر النبوي حول: «المُلْك العَضوض»، وبدليل التقابُل في كتب «الأحكام السلطانية» أو الفقه الدستوري بين «الطاعة والنُصرة» من جهة و«لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق» من جهةٍ ثانية. فالسلطةُ الحقيقةُ بالأمرين: الطاعة والنُصرة، هي السلطة الشرعية، أما السلطاتُ الأُخرى فهي سُلُطاتُ ضرورةٍ إن جازت طاعتُها خوفاً من الفتنة وسفك الدم؛ فإنه لا تجوزُ نُصرتُها، أي الوقوف معها في وجه المتمردين عليها بسبب الظلم أو فقدان المشروعية[2].

وقد طوَّرت الفئاتُ الكارهةُ للطابَع القسْري للسلطة، وللطابَع الدَمَوي للمعارضين، تقاليدَ وتُراثاً سلمياً استندت فيه إلى القرآن، وإلى الصحابة الذين لم يشاركوا في النزاعات الأُولى بين عثمان بن عفان وخصومه، وبين علي بن أبي طالب وخصومه، ثم بين الأمويين وخصومهم. فالصحابيُّ يقول لابنه الذي يسألُهُ عن حكم المشاركة في القتال مع الفريق الذي يعتبرُهُ على الحقّ: كن كابن آدم! وابن آدمَ المقصود هو الذي يذكر القرآن أنه قال لأخيه الذي أراد قَتْلَهُ: **﴿لئن بسطْتَ إليّ يَدَكَ لتقتلني ما أنا بباسطٍ يديَ إليك لأقتلك إني أخافُ الله ربَّ العالمين﴾** [المائدة: ٢٨]. ويروي آخر عن الرسول (ﷺ): «كن عبد الله المقتول ولا

(١) قارن عن هذه النقاشات دراستي بعنوان: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت ١٩٩٧، ص ص ٥٩ ـ ١٢٢، ومقالتي بعنوان: مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة؛ بمجلة الاجتهاد، السنة السادسة، عدد ٢٥، ص ص ٢٩ ـ ٤٨.

(٢) قارن بالفضل شلق: الفقيه والدولة الإسلامية؛ في كتابه: الوعي بالعالم، دار الكتاب العربي ببيروت عام ٢٠٠٠، ص ص ١١ ـ ٥٧.

تكن عبدَ الله القاتل»: أو «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار» أو «اتخذ في الفتنة سيفاً من خَشَب» أو «كن حِلْسَ بيتك... حتّى يأتيك الموتُ وأنت على ذلك». وقد تحوَّل هذا الميراثُ السلميُ إلى جزءٍ من عقيدة أهل السنة، ظلَّ يتكرر في كتبهم حتى القرن الخامس الهجري / الثاني عشر الميلادي. ففي بيانٍ عقديٍّ منسوبٍ للإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ/ ٧٩٧ م): «ونُطيع وُلاةَ أمورنا، ونعتزلُ الفتن، ولا نشاركُ في سفك الدم بيدٍ ولا لسان»[1].

ويبدو أنّ هذه النزعة السلمية، ما كانت نزعةً امتثاليةً أو متشائمةً بسبب ممارسات السلطة وعنفها، وأحداث القرنين الأولين من تاريخ الدولة الإسلامية وحسْب، بل إنها تمثّل رؤيةً معيَّنةً للإسلام ودوره في العالم. ويظهرُ ذلك في الأدبيات المبكّرة حول الجهاد ـ فكما هو معروفٌ تقليدياً، ينقسم العالم في نظر الخلافة الإسلامية والفقهاء إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب. ومنذ الإمام الشافعي (٢٠٤ هـ/ ٨١٩ م) قيل إنّ عِلّة القتال أو مبرره الكفر. والجهاد فريضةٌ باقيةٌ إلى قيام الساعة. والسلطان المثالي هو الذي يحجُّ عاماً ويغزو عاماً[2]. بيد أنّ هناك ما يدلّ على أنّ هذه الأيديولوجيا ما كانت سائدةً في القرنين الأولين للإسلام / السابع والثامن الميلادي. فأبو حنيفة (١٥٠ هـ/ ٧٦٧ م) يرى أنّ مسوِّغ القتال أو الجهاد دفع العُدوان. ومالك بن أنس يُعارضُ قتالَ الفجأة أو البيات (مهاجمة العدو ليلاً) لأنه لا بد من دعوة الناس للإسلام قبل الهجوم. كما أنه يعارضُ الاستقتال، أي الهجمات الانتحارية على العدو، لأنّ قصد الإسلام هداية الناس وإحياؤهم، فكيف يجري تأييد مقتل المسلم والكافر؟! وسفيان الثوري (١٦١ هـ/ ٧٧٨ م) يفضّل الحجَّ على الجهاد، وكذلك الفضيل بن عياض (١٨٧ هـ/ ٨٠٣ م). والفقهاء المكيون (من القرن الثامن الميلادي): عطاء بن أبي

(١) قارن برضوان السيد: أهل السنة والجماعة، دراسة في التكون العقدي والسياسي؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت ١٩٩٧، ص ص ٢٣١ ـ ٢٦٨.

(٢) مجيد خدوري: الحرب والسلم في شرعة الإسلام، الدار المتحدة للنشر ببيروت، ١٩٧١، وخدوري: القانون الدولي الإسلامي، كتاب السير للشيباني، بيروت ١٩٧٥، وعبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم؛ بمجلة الاجتهاد، السنة الثالثة، عدد١٢، ١٩٩١، ص ص ٨٩ ـ ١٠٨.

رباح وعمرو بن دينار وابن جريج، لا يرون فَرضِية الجهاد. وتختلف تعليلاتُهم لذلك. لكن أكثرهم يرى عدم مشروعية الجهاد الهجومي لقوله تعالى: **﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا...﴾** [البقرة: ١٩٠]. كما يرى هؤلاء أنّ رسالة الإسلام رسالة دعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة: **﴿أُدْعُ إلى سبيل ربِّك بالحكمة والموعظة الحسنة...﴾**[1] [النحل: ١٢٥].

ولستُ على بيِّنةٍ لماذا ذهب الشافعيُّ إلى هذا التمييز القاطع بين المؤمنين والكفّار بخلاف أسلافه من الفقهاء، وبينهم شيخُهُ الإمام مالك. فالدولة الإسلامية في زمانه (مطلع القرن التاسع الميلادي) كانت أقوى دول العالم. وما كان المسلمون يعانون من هجمات الأُمم الأخرى، بل إنّ الإسلام كان في امتدادٍ مستمرّ. لكنّ الشافعيَّ كان مؤشِّرَ تحولٍ ليس في أيديولوجيا الدولة وحسب (التي لم يكن الشافعي على وفاقٍ معها على أي حال)، بل ولدى المحدِّثين والفقهاء، وفي منظوماتهم الفقهية. ففي الحقبة نفسها ظهرت كتب السِيَر والجهاد، وفي الحقبة نفسِها ظهرت كُتُب الناسخ والمنسوخ، التي تقول بنَسْخ آيات المُسالمة والدعوة بالحُسْنى لصالح الآيات التي ظاهرُها القولُ بالجهاد المطلق (آية أو آيات السيف). وتكاثرت أدبيات الجهاد عندما تعرضت دار الإسلام للهجمات الصليبية والمغولية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وفي مطلع القرن الرابع عشر الميلادي بالذات دار جدالٌ بالواسطة بين الفقيه الكبير ابن تيمية (٧٢٨ هـ/ ١٣٢٩ م) ووزير الإيلخانيين المغول رشيد الدين (٧١٨ هـ/ ١٣١٨ م) حول الجهاد. كان ابن تيمية يرى رأيَ الشافعي في إطلاقية الجهاد ضدّ الكفّار، بل وضدّ التتار الذين «يتظاهرون» بالإسلام. بينما كان رشيد الدين يرى أنه لا نَسْخَ في القرآن، وأنّ آيات السيف بالتالي ليست ناسخةً لآيات الموادعة والمُسالمة والدعوة بالحسنى[2].

(١) عرضت هذه الحالات دوروتيا كرافولسكي في مقالتها بعنوان: نظرة في الحركية التاريخية لأيديولوجيا الجهاد في الإسلام؛ بمجلة الاجتهاد، السنة الثالثة، عدد ١٢، ١٩٩١، ص ص ١٠٩ ـ ١٤١. وقارن بمقالتي: ظهور دار الإسلام وزوالها؛ بمجلة الحياة الطيبة، العدد الرابع، السنة الثانية، عام ٢٠٠٠، ص ص ١٣٣ ـ ١٤١.

(٢) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، نشر محمد المبارك، دمشق ١٩٦١، =

V

يقدّم الفقيه الكبير، والمؤرّخ الأشهر محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ/ ٩٢٢ م) للحديث عن الجهاد في الكتاب المخصص لذلك من موسوعته في «اختلاف الفقهاء» بإيراد ثلاث آياتٍ توضّح رؤية الفقهاء للعالم، ودور الإسلام فيه، مطلع القرن الرابع الهجري: والآيات هي: **﴿ولقد كتبنا في الزَبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثُها عبادي الصالحون﴾** [سورة سبأ: ٢٨]، و **﴿ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون﴾** [آل عمران: ١٠٤]، و**﴿هو الذي أرسل رسولَهُ بالهدى ودين الحقّ ليُظهره على الدين كلِّه ولو كره المشركون﴾** [التوبة: ٣٣][1]. لقد رأى الطبري ومعاصروه من الفقهاء أنّ الأمة الإسلامية مكلَّفةٌ بحكم إسلامها بأنّ تكون شاهدةً ومهيمنةً على الأرض التي أورثها إياها الله عز وجل، وعلى البشر الذين استخلفها الله عليهم.

هذه الرؤية المهدوية والإمبراطورية لدى الطبري تُقابُلها رؤيةٌ مُناقضةٌ عرضها الدكتور عز الدين العراقي، الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي في كلمته بالندوة الإسلامية للحوار بين الحضارات التي دعا إليها السيد محمد خاتمي رئيس جمهورية إيران الإسلامية، ما بين ٣و٥ أيار/ مايو عام ١٩٩٩. قال العراقي[2]: «السلام هو تحية الإسلام العظمى، أُزجيها إليكم ومن خلالكم إلى الأمة الإسلامية، ومن ورائها إلى شعوب العالَم كلّها، على اختلاف انتماءاتها الحضارية وعلى اتساع مواقعها الجغرافية. فالجنس البشري كله سواء، وأبناء آدم وحواء، هم الذين قال فيهم الله جلّ عُلاه في كتابه الكريم: **﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾**. كما قال أيضاً: **﴿لكلٍ**

= ص ص ٣٣ ـ ٣٨، وابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار. نشر صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٦٨. وقارن بدوروتيا كرافولسكي: الإسلام والإصلاح، الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في القرن الرابع عشر الميلادي؛ بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، العدد ٨، ١٩٩٠، ص ص ١١٨ ـ ١٥٥.

(١) الطبري: اختلاف الفقهاء (قطعةٌ فيها كتاب الجهاد والجزية والمحاربين). نشرة جوزف شاخت، لايدن ١٩٣٣، ص ١ ـ ٢.

(٢) مخطوطة غير منشورة ضمن وثائق الندوة الإسلامية للحوار بين الحضارات، طهران، جمهورية إيران الإسلامية، ١٧ ـ ١٩ محرم ١٤٢٠ هـ/ ٣ ـ ٥ أيار/ مايو ١٩٩٩م.

جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا. ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً، ولكنْ ليبلوكم فيما آتاكم. فاستبقوا الخيرات...﴾.

نحن إذن أمام قراءتين لآيٍ من آي القرآن. القراءةُ الأولى تمتدُّ ما بين الشافعي والطبري... وإلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب.. وأُسامة بن لادن، والسلفيين الجهاديين، والقراءةُ الأخرى تمتد ما بين أبي حنيفة ومالك.. وإلى محمود شلتوت ومحمد أبو زهرة ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد سعيد رمضان البوطي.. وأخيراً عز الدين العراقي في تسعينيات القرن العشرين. فإذا مضينا قُدُماً أمكننا القول إنّ هاتين القراءتين تمثّلان في الحقيقة رؤيتين للعالم. ترى الأولى أنّ العلاقة بين المسلمين والعالم هي علاقةُ إظهار وشهادةٍ وهيمنة، وترى الأخرى أنّ العلاقة بين المسلمين والعالم هي علاقةُ تثاقُفٍ وتقابُسٍ وتراحُمٍ وتنافُسٍ من أجل خير البشرية وتقدمها.

لكنْ يبقى السؤال: هل صحيحٌ أنّ المسألة تنحصرُ في قراءتين مختلفتين لآياتٍ قرآنية؟ ثم هل صحيحٌ أنّ هاتين القراءتين تأصيليتان؟! بمعنى أنهما فعلاً قراءتان مختلفتان لآياتٍ قرآنية في خطين يمتدان من القرن الهجري الرابع إلى القرن الهجري الخامس عشر؟! واستطراداً: هل صحيحٌ أنّ تلك ثقافة حربٍ وعنف، وهذه ثقافة سلامٍ وموادعة؟ أو بتعبيرٍ آخر: ما العلاقةُ بين الطبري والمودودي؟ وما العلاقةُ بيّن مالك والعراقي؟ وما العلاقةُ بين فقهاء القرن الرابع الهجري والقرآن من جهة، والعالم من جهةٍ أخرى؟ وما العلاقةُ بين المودودي وقطب وابن لادن والقرآن من جهةٍ، وعالم القرن العشرين من جهةٍ ثانية؟

ونستطيع أن نمضي في هذه التساؤلات إلى ما لا نهاية. لكنّ المفارقة أنّ ثقافة: «الهيمنة» و«الإظهار» إذا صحَّ التعبير كما تبدو عند محمد بن الحسن الشيباني والطبري كانت ثقافة مشروعٍ واستيعاب، يُقْبلُ العالمُ عليها، ويوافقها أو يعارضُها، ويحبُّها أو يكرهُها، لكنه يظلُّ قادراً على العيش في نطاقها، كما يقول مارشال هودجسون[1]، بينما يستخدم المودودي وسيد قطب والمتشددون الآيات

(1) مارشال هودجسون: تصور تاريخ العالم، مترجم بمجلة الاجتهاد، السنة السابعة، عدد ٢٦ ـ ٢٧، =

القرآنية، وأيديولوجيا الجهاد لا للاستيعاب والتلاؤم بل للتحصُّن والانسحاب إن أمكن. وإذا كانت الثقافةُ واحدةً في الحالتين، وهي ثقافةُ الإسلام، وثقافة القرآن، فإنّ تعليلَ الاختلاف الشاسع هذا يستعصي إلّا إذا دقّقنا في المفاهيم والتعابير، وإلّا إذا دقّقنا في السياقات، وفي توظيفات الظروف للنصوص.

والتدقيق في النصوص والمفاهيم والسياقات، يضعنا في أُفُقٍ آخر. إنه يضعنا في أفُق الوعي، وليس في أفق الثقافة. فالشافعي والطبري كانا يقفان في قلب ثقافةٍ عالميةٍ سائدةٍ هي الثقافةُ الإسلامية، ولذلك يتقاربُ عندهما الوعْيُ معها وبها، فتبدو رؤيتهما للعالم على شيءٍ من الانتظام والاتّساق. وفي الوقت نفسه فإنّ الوعي النقديّ في قلب تلك الثقافة كما مثّله مالك وأبو حنيفة والثوري، يبقى أيضاً في حيّز الانتظام والاتساق نفسه رغم الاختلاف الظاهر. فالشافعي والشيباني والطبري يصفون أو يعبّرون عن الواقع السائد، والمختلفون عنهم من شيوخهم ومعاصريهم يمثّلون أيضاً جانباً من جوانب ذلك الوعي بالواقع المتعدد الأبعاد.

أما المودودي وسيد قطب، واستطراداً أسامة بن لادن وطالبان فلا يمكن القول إنّ هناك تطابُقاً بين ثقافتهم ووعيهم، للمفارقة الحاسمة ليس بين النصّ والواقع، بل بين المرجعية والوعي. ولذلك تُصبحُ النصوصُ عندهم رموزاً، بقدْر ما هي رموزٌ أيضاً عند العراقي، لكنْ لسببٍ مختلف. فمرجعيةُ العراقي في الحقيقة هي القيم المعاصرة السائدة، وهو باعتباره مسلماً مسؤولاً يحدوهُ الحرص على صورة الإسلام وأوضاع المسلمين، يتأمَّلُ نصوصَ القرآن باعتبارها رموزاً يتحصَّنُ بها في مواجهةٍ مزدوجةٍ مع مخالفيه من المسلمين، وبحثاً عن الندية في العالم المعاصر، أو إظهاراً لإمكان المشاركة بإسلامه في العالَم المعاصر.

ما قصدْتُ من وراء هذه المقارنة السريعة بين الخطابات ومفارقاتها أن أحلّل نصوصاً أو خطابات. بل أردتُ الوصول إلى أنّ التأزُّمَ الحاصلَ اليوم إنما

= ١٩٩٥، ص ص ١٩ ـ ٦٠. وقارن بمقالةٍ في العدد نفسه (٢٦ ـ ٢٧/ ١٩٩٥) لريتشارد ايتون بعنوان: الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي، ص ص ١٨٣ ـ ٢١٥.

هو تأزمٌ في الوعي الإسلامي وليس في الثقافة الإسلامية.

وما أردتُ الذهاب إليه أنّ المشكلةَ ليست في الثقافة، بل في وعي النُخَب الإسلامية بالواقع، وفي قراءة النصوص استناداً إلى هذا الوعي، تارةً للوصول إلى أنّ الإسلام في مُواجهةٍ مع العالم اليوم، أو أنّ الفهم الصحيح له يوضّح توافُقَهُ مع القيم المعاصرة. فالوعْيُ لا ينتظمُ ويتواصلُ ويتجدد نتيجة حواريةٍ داخليةٍ بين نصوصه ومقدَّساته ورموزه وتاريخه، بل يتّسق وينتظم عندما يتجه الخارجُ المتنوع والمتكاثر لمحاورة ذلك الوعي المزوَّد بتلك العناصر، أي بالثقافة. فابن تيمية (١٣٢٩ م)، فقيهُ المواجهة هو الذي قال لنا في كتابه «الردّ على المنطقيين» مُناقضاً بذلك أرسطو (٣٢٢ ق.م) إن الحاضرَ والموجودَ والمعتبر هو الجزئيُّ وليس الكلّي[١]. فليس صحيحاً ما قاله أرسطو من أنّ الماهية سابقةٌ على الوجود، وليس صحيحاً استطراداً أنّ تحديد الشيء فرعٌ عن تصوُّره. وليس دقيقاً أنني أفكّر فأكون ثم يكونُ الآخر؛ بل إنني والآخر متحاذيان ومتحايثان يصنعُ أحدُنا صِنْوَهُ في الوقت نفسه. وتكون المفارقةُ عندما يتجه الآخر للتحقق بدونك فيكونُ التنافي.

إن المشكلة اليوم ليس في أنّ المسلمين لا يملكون ثقافة سلام كما تزعُمُ وسائلُ الإعلام العالمية[٢]. بل المشكلةُ في نظام القوة الذي لا يشارك المسلمون فيه أو أنهم لم يشاركوا بفعاليةٍ في صنعه، ويجدون أنفسهم موضوعاً له، أو هكذا يحسبون.

قبل عدة أيام[*] صرَّح رئيس الوزراء الإسرائيلي أرييل شارون، ربما للمرة

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبي، نشرة بومباي، الهند ١٩٤٩، ومحمد حسني زيدان: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري. المكتب الإسلامي ببيروت، ١٩٧٩، ص ص ٩٤ ـ ١٣٧ وقارن بوائل حلّاق: Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, 1993

(٢) قارن بكتاب إدوارد سعيد الصادر مطلع الثمانينيات بعنوان «تغطية الإسلام»، وكتاب شيرين هانتر الصادر عام ١٩٩٨ بعنوان: The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence? وقد صدرت دراساتٌ مشابهةٌ في مجادلة صُوَر عدوانية الإسلام لعدة دارسين خلال التسعينيات من مثل فريد هاليداي وأسبوزيتو وجون فول.

(*) كُتب هذا البحث في شهر آذار/ مارس عام ٢٠٠٣.

الخمسين أنّ الفلسطينيين لا يدركون معنى السلام، وأنه لن يدخل في مفاوضاتٍ معهم حتّى يُوقِفوا أعمال العنف! يصرّحُ بذلك رئيس وزراء الكيان الاستيطاني الاستعماري، في مواجهة المستضعَفين والمستعمَرين، دون أن يَرِفَّ له جفنٌ، ودون أن يستنكر ذلك أحدٌ من القوامين على نظام العالم وأمنه. ويحدُثُ ذلك كلُّه والفلسطينيون يحترقون بالمئات بنيران المستعمِرين، ويريدوننا أن نبحث عن ثقافة السلام في الإسلام، أمّا هم فليسوا موضع سؤال.

لكن: هل ينبغي الاستسلام للعنف العاجز الذي يقومُ به من يسميهم الغربيون متشددين وإرهابيين؟ وكيف يمكن الخروجُ من عنف العجز من جهة، واستسلام اليأس من جهةٍ ثانية؟!

قرأتُ أثناء تأليف هذا الكتاب، كتاباً لسيدة مسيحيةٍ من أصل عربيٍ فيما يبدو اسمها كريستين ملّوحي عنوانه: Waging Peace on Islam, 2000 تعرضُ فيه صُوَراً تاريخيةً من العلاقات بين المسلمين والمسيحيين واليهود يبدو فيها المسلمون الطرف الأقوى، لكنْ الأكثر تسامُحاً وميلاً للسلم والمُوادعة والعلاقات الطيبة، بخلاف ما هو عليه الحال اليوم فيما ترى. والأمر نفسه سبق للروائي اللبناني الأصل أمين معلوف أن رآه في كتابه: الهويات القاتلة: فهل نكتفي بالاستسلام للغضب المشروع، لكنْ غير المُجدي؟!

إنّ الواقع أنها ثقافةٌ مسيطرة، وهي التي تقرر ما هو سلامٌ وما هو عدوان، ونحن نُعاني من وعيٍ مأزوم في مجالنا الحضاري بسبب تلك السيطرة بالذات، أو أنها هي التي أرغمتْ على ذلك الوعي: يرضى القتيلُ وليس يرضى القاتلُ!

الإصلاح الإسلامي وإصلاح البرامج التعليمية

I

عندما تصاعد الحديث عن ضرورات الإصلاح بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ كان المعنيُّ به أمرين اثنين: الرؤية العامة التي يسميها بعضهم محافظة، ويسميها البعض الآخر أُصولية - وإعادة النظر في البرامج التعليمية في المدارس الدينية التي قيل إنها تُخرّج أُصوليين. وللإصلاح الإسلاميّ بمعنى الرؤية العامة للذات والعالم أو للذات في العالَم، قصةٌ طويلةٌ لا يتسعُ المجالُ للتفصيل فيها. لكنني درجتُ على تقسيم الفكر الإسلامي إلى حديثٍ ومعاصر، الطابعُ العامُّ في الأول أنه إصلاحيٌّ معنيٌّ بمسألة التقدم. والطابع العام في المعاصر أنه إحيائيٌّ معنيٌّ بمسألة الهوية. ولا يعني القول بأنَّ الأول إصلاحيٌّ أنه لم يكن هناك في حقبته (١٨٣٥ - ١٩٣٥) محافظون وإحيائيون. بل إن التقليديين أو المحافظين كانوا الأكثر عدداً وسيطرةً؛ لكنّ الإصلاحيين استطاعوا منذ سبعينيات القرن التاسع عشر أن يتسلموا الزمام، وظلُّوا على هذا النحو حتى أربعينيات القرن العشرين. رؤيةُ هؤلاء للإسلام أنه قادرٌ على التلاؤم مع تحديات الأزمنة الحديثة التي تشكّل «صدمةُ الغرب» أبرز وقائعها. بل إنّ الأمر لا يقتصر على ذلك؛ فبالإمكان أن يكونَ الإسلام دافعاً كبيراً للتقدم. وقد كان كذلك في العصور الذهبية، ثم حدث الانحطاط لأسبابٍ لا علاقةَ للإسلام بها، ونستطيع بالاجتهاد والتجديد وإزالة الأوضار عن وجه الإسلام الأصيل أن نعُودَ أنداداً للغرب في مضمار الحضارة وبناء النُظُم والدول والإمكانيات. لكنْ لا ينبغي أن يغرُبَ عن البال أنه ما دامت الإشكاليةُ في هذا الفكر مسألة التقدم بالمعنى الغربي أو الأوروبي وقتَها؛ فإنّ المرجعيةَ هنا لم تَعُدْ هذا الإسلامَ التقليديّ،وإنْ طمح الإصلاحيون إلى أن يعودَ الأَمْرُ كذلك بالإصلاح - مما ينطوي على مُغالطةٍ أو دَورٍ من نوعٍ ما، ما كان الأكثرون من الإصلاحيين متنبهين إليه.

ومن مسألة المرجعية وآثار اختلافها على الإسلام والمسلمين بدأ الإحيائيون، الذين ما كانوا يُعادون الغرب يومَها بل يتخاصمون مع التقليد، ويلتقون مع الإصلاحيين في الحملة على الإسلام الشعبي، والتصوف. تمثلت مسألة المرجعية في التفاتهم إلى قضية الهوية وثقافتها ومتطلّباتها. والهوية تستلْزِمُ الخصوصيّة، وتقتضي الاتجاه للتأصيل؛ فانطرحت بذلك قضية المرجعية وآلياتها، وهي تعني عندهم فعلياً ثم رمزياً القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح المندغمة في السنة. وقد أفضى بهم ذلك لمخاصمة الإصلاحية باعتبار خروجها على المرجعية الإسلامية والقرآنية تحت ستار الاعتصام بمقاصد الشريعة. ومن وراء مسألة المرجعية هذه بدأت الحملة على التغريب والغزو الثقافي في السياقات السياسية والثقافية للنصف الثاني من القرن العشرين. وقاد التشدُّدُ في مسألة الهوية ومتطلباتها وأهمّها المرجعية بالمعنى الرمزي إلى تلك الرؤية الفصامية للعالَم، التي لا تُريدُ التمايُزَ وحسْب؛ بل الانفصال وصولاً للمفاصلة ـ كما قال حسن الترابي وآخرون ـ. وما بدأت المُفاصلة، أو السعْي لمعركةٍ فاصلةٍ في الستينات والسبعينيات؛ بل بدأت مع المودودي في الأربعينيات، ثم النَدْوي وسيد قطب، إلى تبلور رؤيةٍ متكاملةٍ لدى الإحيائيين الإسلاميين ما تزال سائدةً حتى اليوم ـ وهي رؤيةٌ للعالم تضع عالم الإسلام في مواجهة عالَم الجاهلية، وعالَم الإيمان في مواجهة عالَم الكفر، وعالَم الولاء في مواجهة عالَم البراء. والاختلافُ بين الإسلاميين ليس في الرؤية بل في وسائل تحقيقها. فالتيار الرئيسيُّ يؤْثِرُ الكفاحَ الثقافيَّ، والتزام الطابَع التربوي والدَعَوي. والحزبيون الإسلاميون يملكون مشروعاً نضالياً للوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة.

وإذا كان الأميركيون ـ والغربيون بشكلٍ عام ـ يفهمون الإصلاحَ الإسلاميَّ باعتباره التوجه الذي يؤدّي إلى إسلام مُدَجَّنٍ أو ينفصلُ فيه الدين عن الدولة، والذي لا تُخَرِّجُ فيه المدارس الدينية أُصوليين؛ فإنّ الأمر الذي يمكن قولُهُ هنا إنّ كلا الطرفين العربي / الإسلامي، والأميركي / الغربي لا يعرفُ تماماً ماذا يريد. وربما كان الأدنى للفهم ما حاول قولَهُ رئيس الوزراء البريطاني بلير، الذي دعانا للعودة إلى إسلام التوجه الرئيسي أو للأكثرية. وهذا أمرٌ لا غُبارَ، وهو ما نأمُلُهُ

ونعملُ من أجله وهو أفضلُ بما لا يقاس مما صرَّح به بالبصرة في شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ عن الحرب التي يخوضها العالم ضد الإرهاب الإسلامي. ولو كان الأمر غير ذلك لكان الإسلامُ قد تحول إلى شراذمَ وانتهى أمره. فالأرثوذكسية ـ بالمعنى العلمي وليس المعنى الشعبي ـ هي التي تحفظُ التماسُك، وتحدّد الأعرافَ التي تسودُ بشكلٍ عام. بيد أنَّ المشكلةَ في هذه الأكثرية اليومَ أنها لا تملكُ هرميةً أو قواماً ذاتياً، وأعني بذلك نخبتَها الدينية. فالمعروفُ عن أهل السنة والجماعة، أنهم يفتقرون إلى هرميةٍ لجهازهم الديني؛ وبخاصةٍ بعد سقوط السلطنة العثمانية. صحيح أنّ الهرمية عبر مشيخة الإسلام كانت رسمية؛ بمعنى أنها تأخذ سلطتها من الدولة وليس من الدين من أجل الضبط والربط والتنظيم؛ لكنها هرميةٌ على أي حال. والافتقارُ إلى الهرمية ليس سببه كما يقول الإصلاحيون المسلمون أنه ليس في الإسلام رجال دين؛ بل سببُهُ عدم وجود عقيدة رسمية ذات أسرار، تَهَبُ القائمين عليها وعلى تأويل النصوص، سلطةً تؤدي إلى مرجعيةٍ دينيةٍ مغلقة (الكاثوليك)، أو مفتوحة (الشيعة). فعقيدة أهل السنة: التوحيد والنبوات و البعث والحساب مُلزِمةٌ بشكلٍ عام، ولا أسرارَ فيها. ووظيفةُ رجل الدين ثلاثة أمورٍ في كل الأديان: تحديد العَقيدةَ، وحفظ الأسرار، ومراقبة إنفاذ النظام الأخلاقي. وكلا الأمور الثلاثة غير متوافرة في مذهب أهل السنة. ولذلك فقد اتجهت الدولة لتنظيم المؤسسة الدينية لكي تستطيع الإفادةَ من الدين في تثبيت شرعية السلطان، ولكي تتجنب حماس الثوار الدينيين والمتطرفين الذين يعتصمون بالنصّ، ولكي تنظّم العلاقة بين الدين والدولة على الأرض. وهذا معنى منصب قاضي القضاة الذي بدأ أيام هارون الرشيد، ومنصب شيخ الإسلام الذي صعد نجمُهُ أيام العثمانيين. والسلطة في المنصبين على أي حال، كما قلت، تنظيمية، وليست دينية. واختفت السلطة التنظيمية بزوال الدولة العثمانية، فظهرت تجربتان أو ظهر تقليدان للتعامُل مع الدين في الدول العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة. التقليد الذي يستتبعُ الدينَ للدولة ليس بقصد استغلاله بالدرجة الأولى، بل بقصد اتقاء الضرر الذي يمكن أن يأتي من شيوخه الرسميين أو من الحركات الجماهيرية. وهذا ما فعله جمال عبد الناصر وحكامٌ عرب آخرون من مثل بورقيبة وصدام حسين. والمعروف أنّ هذا التحكم بالدين

أضعف المرجعيات الدينية الرسمية كثيراً لظهورها باعتبارها من فقهاء السلطان؛ ولأنّ السلطات أساءت استخدام الشخصيات والمؤسسات؛ بحيث لم تعد لها الصِدْقيةُ نفسها التي كانت قبل الدولة الوطنية. وأحسبُ أنّ جزءًا من قوة الحركات الدينية آتٍ من أنها حركاتٌ معارضة، وآتٍ أيضاً من ضعف سلطة المرجعيات الدّينية الرسمية لوقوف الدولة وراءها. وهكذا فإنّ التقليد (وهو في الأصل التوجه الأكثري) قد ضعُف نتيجة الاستيلاء على الدين من جانب الدولة في البلدان العربية الرئيسية. وقد تسببت تلك الدول المستولية (وهي غالباً دول ما كان يُعرف بالمنظومة الاشتراكية) في تقوية الإحيائية الإسلامية لاضطهادها لها، ولاستتباعها لرجال الدين المسلمين الرسميين. وإذا كنا قد ضربنا الدول العربية التقدمية مثلاً؛ فيمكن أيضاً التفكير في نموذج المغرب. وهو نموذجٌ أدى استيلاءُ الملك فيه أيضاً على الدين إلى خمود التقليد المالكي العريق خموداً شبه كلي، أفسح المجال لظهور الإحيائية الإسلامية، التي ما كانت الأجواء مهيأةً لها في المغرب، بخلاف المشرق.

والصيغةُ الثانيةُ أو الشكل الثاني لعلاقة الدين بالدولة، الممارساتُ في المملكة العربية السعودية وبعض دول الخليج، وبخاصةٍ بعد وفاة الملك عبد العزيز. فباستثناء فترةٍ قصيرةٍ حاول الملك فيصل خلالها الإمساك بالزمام؛ فإنّ المسؤولين الخليجيين تركوا رجال الدين وشأنَهم في نوعٍ من الفصل العملي بين السياسة والفقه وليس بين الدين والدولة طبعاً. فالفصل غير معقولٍ لاحتياج الدولة للدين. والذي حدث أنه فيما عدا بعض المناسبات الاستثنائية التي تدخل فيها رجل الدين الرسمي في الشأن العامّ، وبطلبٍ من أولياء الأمور (من مثل الفتاوى في ثورات العام ١٩٨٠ النشوري، والفتاوى في حرب الخليج الثانية ١٩٩٠ - ١٩٩١)؛ فإن رجالَ الدين أُعطوا حق احتكار الفتوى والأوقاف، والأهمّ من هذا وذاك شؤون التعليم الديني في المعاهد الدينية والمدنية، والجامعات الإسلامية. وإذا كان التقليد قد ضعُف في الدول التي استولت على الدين استخداماً لرجالاته؛ فإنه ضعُفَ أيضاً في البلدان التي تُرِكَ فيها الدينُ وشأنه. لأنّ الإسلام السنّي في الأصل نصٌّ وتقليد، أو نصٌّ مفهومٌ ضمن تقاليد المذاهب

المعروفة. والذي فعله السلفيون، أحدُ آثاره تنحيةُ التقليد تارةً باسم النصّ، وطوراً باسم الاجتهاد. وبذلك سَهُل هنا في التجربة الثانية صعودُ السلفية المتشدّدة النصّيّة التي جاء مَنْ حطّم التقليدَ الذي لا تحبه أصلاً.

وهكذا فإنّ تجربة الاستيلاء على الدين، والأُخرى التاركة للدين وشأنه؛ كلتاهما أفضت إلى إضعاف التقليد ونُصرة الإحيائية والسلفية. والطريف أنّ وسائل الإعلام الرسمية تتبنى الخطاب الإحيائي وليس التقليدي، ربما لتسحب الهواءَ من أشرعة الإسلاميين لكنّ هذا أمرٌ غير مُفيدٍ في المدى الطويل؛ فضلاً عن أنه ينشُرُ ثقافةً متشدّدةً لا نصلُحُ لها ولا تصلُحُ لنا.

وصحيحٌ أنّ التدخل الرسمي في الشأن الديني كانت له آثارٌ مختلطةٌ ليست سلبيةً دائماً؛ لكنّ سلبياتها في المحصّلة أكبر من إيجابياتها. كما أنّ العكس أيضاً (النموذج التركي) كانت له إيجابياتُهُ وسلبياتُه.

والحقُّ أنّ مراجعة التجربتين ضرورية لمعرفة السياسات وآثارها. كما أنه من الضروري دراسةُ **التقليد**، ومعرفة مصائره. والأمر نفسُه بالنسبة للإصلاح. فقد وصلنا بعد ١١ أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١ إلى أزمةٍ طاحنةٍ ما عادت تنفعُ فيها المجاملات. وبدلاً من الاكتفاء بالنقد، لا بُدّ من أطروحةٍ تبلور ما نقصِدُهُ جميعاً عندما نتحدث عن الإصلاح الإسلامي. وقد كان التقليد مرذولاً في عصر النهضة، كما صار مرذولاً أيام الإحيائيين؛ بينما الواقع أنّ التقليد جزءٌ كبيرٌ من حياتنا وطرائق تفكيرنا وتصرفنا. وقد ضُربت المذاهب الفقهية من جانب الإصلاحيين والأصوليين، وما عُدْنا نجد مدارس عليا في العالم الإسلامي تدرّس فقه مذهبٍ أو أكثر خالصاً؛ بل تخلط بين عدة مذاهب؛ مع تركيزٍ شديدٍ على ضرورات الاجتهاد، والخروج على المذهبية.

وهكذا فإنّ الدعوات الخارجية أو الداخلية للإصلاح والتغيير تجد صدىً وتجد من يقرؤها ويناقشها. لكنّ الأمر يختلف عندما يناقش الباحث المسائل بالتفصيل وبخاصةٍ إذا تعلّق الأمر بالمدارس الدينية والجامعات.

II

تحتاج البرامج الدراسية في المدارس الدينية، والجامعات، إلى إصلاح كبير. بيد أنّ هذه الدعوةَ لا تعني أنّ التعليم الديني ما شهد إصلاحاتٍ وتفكيراً خلال القرن العشرين المنقضي. فقد تناولُ الإصلاحُ الطرائق والمناهج والنصوص. وينبغي هنا تمييز عدة أمور. فالدكتور عبد الحميد الأنصاري، العميد السابق لكلية الشريعة بجامعة قطر عندما طالب بالإصلاح ذكر كتابي الغزالي (٥٠٥ هـ/ ١١١١م): إحياء علوم الدين، والذهبي (٧٤٩ هـ/ ١٣٤٨م): الكبائر. وقد أهَمَّهُ ما في الكتابين من نظرةٍ تمييزيةٍ غير إسلاميةٍ وغير إنسانية للمرأة. بيد أنّ الكتابين (والكبائر على الخصوص)، ليسا من المقررات الدراسية في المدارس والجامعات الإسلامية. ولذلك فدعوتُهُ هذه دعوةٌ لتنقية التراث الإسلامي إذا صحّ التعبير. وقد عمد لمحاولة ذلك عدةُ دُعاةٍ في العقود الأخيرة حين اختصروا كتباً ونصوصاً لإزالة ما اعتبروه مشوباً غير خالص؛ بما في ذلك سيرة ابن هشام، أو العلوّ للعليّ الغفّار للذهبي أيضاً.

ولستُ ضدَّ هذه العملية في الكتب ذات الطابع التربوي، التي يُرادُ عرضُها على الناشئة. لكنّ هذا تراث ضخم، ولا يمكن القيام بهذه العمليات الانتقائية فيه على مدىً واسع. لا يمكن القيامُ بذلك لِسَعة المادّة التراثية التي تكادُ تستعصي على الحصر. ولا يمكنُ القيامُ بذلك لأنَّ الأمْرَ صار تاريخاً من التاريخ، ومرحلةً فكرية وثقافيةً منقضيةً لا نستطيعُ إنكارَها، ولا نستطيعُ شطبها؛ بل قد لا نستطيع دائماً تجنُّب إيرادِها في المقررات الدراسية ذات الطابع النصي. ففي كتب الفقه أبوابٌ في الرقيق، وفي بعض أنواع البيوع، وفي المسائل ذات الطابع الطبي، وفي القضايا التقديرية والتخمينية. وقد دأب المدرّسون في العقود الأخيرة على تجاوُزِها، لكننا لا نستطيعُ حَذْفَها من الكتب، كما لا يدلُّ ورودُها في هذه الكتب على التخلُّف أو التمييز ضد المرأة أو السود أو الحيوانات .. الخ. إنها تاريخٌ من التاريخ، وجزءٌ من هذا التراث الهائل الذي يكونُ علينا أن نتأمله ونستوعبه ونتجاوزَهُ. والواقع أنّ الانتقائية العقلانية كانت شأنَنا دائماً في القرن العشرين. وقد كانت لها مبرراتٌ عمليةٌ أحياناً، وغير مبرَّرة أحياناً أُخرى. فالسلفيون كرهوا

علم الكلام التقليدي، وحذفوا أكثر أبوابه وسمَّوهُ علم التوحيد، على النهج الذي ارتضَوهُ، وهو أمرٌ مسوَّغٌ في الكتب المدرسية ذات الطابع التربوي. واختار محمد عبده في «رسالة التوحيد» اختياراً معاكساً. فقد نحّى بعضَ أبواب الكلام الأشعري لصالح الكلام المُعتزلي، كما أدخل بعضَ الجديد الذي لم يعرفْهُ المتكلمون. ويتحدث العلماء الإيرانيُّون اليومَ عن علم الكلام الجديد، الذي يريد التجاوُبَ مع علوم العصر، ومع الصورة الجديدة للعالَم والكَون في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وعلاقة الإنسان بالله عز وجلّ. بيد أنّ هذه المحاولاتِ كلَّها لا تستطيعُ إلْغاءَ التاريخ، بشرط النظر إليه باعتباره تاريخاً وليس اعتقاداً لا يمكن تغييره. وكان التقدميون العرب قد حاولوا منذ الستينيات أن يقسّموا التراث الإسلامي إلى تقدمي ورجعي؛ وكتبوا في ذلك كتباً كثيرة. وفي النهاية صار التقدميون عندهم هم القرامطة وصاحب الزنج وبعض الفرق المتطرفة الأخرى التي تقول بالتغيير الجذري أو بمخالفة عقائد العامّة. وفي العقدين الأخيرين من السنين ظهرت أجزاءُ مشروع الأستاذ المعروف محمد عابد الجابري عن العقل العربي، فصنَّف الفكر العربي في ثلاثة تيارات: البيان والبرهان والعرفان. وتيار البرهان عنده هو الرأس والأفضل والواحد. وتيار البيان نصف واحد. أمّا المرذول فتيارُ العرفان، الذي يُدخِلُ فيه سائر الباطنية، وأكثر المتصوفة. ولهذا فقد صار الغزالي عنده عرفانياً غنوصياً. بيد أنّ المشكلة أنه لا يمكن التمييز القاطع بين تيارٍ وآخر، كما لا يمكن تصنيفُ مفكّرٍ معيَّنٍ بأنه نصي أو بياني أو برهاني في كثيرٍ من الأحيان. فالفارابي العقلاني الأرسطي، في نظر العقلانيين ومنهم الجابري تغلِبُ عليه النزعةُ الأسطوريةُ في المدينة الفاضلة وغيرها. وابن سينا الغنوصي في نظر الجابري هو صاحبُ «الشِفاء» العقلاني النزوع. أمّا الغزالي الذي يبدو عرفانياً في بعض رسائله، فهو صاحبُ المستصفى، أهم كتب أصول الفقه، وهو مؤسَّسٌ على المنطق الأرسطي، مع نزعةٍ بيانيةٍ غلّابة. استطردتُ هذا الاستطرادَ لأَصِلَ إلى أنّ الانتقائية إذا كانت مستحسَنَةً في الكتب المستعملة في المدارس (الدينية وغيرها)؛ فإنها ليست كذلك في المصادر والمراجع التي تُستخدَمُ للدراسة في الجامعات، أو تُستعمَلُ للتأريخ للفكر الإسلامي.

III

فإذا عُدْنا إلى البرامج الدراسية التي شكَّل الفقه دائماً عمودها الفقري، نجد أننا أطْلَلْنا بها على القرن العشرين، وهي عبارةٌ عن فقه المذاهب الإسلامية (الأربعة لدى السنة)؛ مع غَلَبَةٍ للمذهب الحنفيّ لأنه مذهبُ الدولة العثمانية. وقد انصبّت الدعوات على مكافحة «التقليد»، والدعوة إلى الاجتهاد، من جانب السلفيين والإصلاحيين. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، كان هناك اهتمامٌ كبيرٌ بإعادة تنظيم التعليم الديني الإسلامي بدلاً من إبقائه حراً خاضعاً لمزاج كبار الشيوخ. والمعروف أنَّ أُولى المحاولات الناجحة من الجهتين، جهة الاجتهاد، والخروج على التقليد ـ وجهة التنظيم بالطريقة العصرية، حدثت في الهند، في عليكره، وعلى يد السيد أحمد خان وتلامذته. كانت المحاولةُ راديكاليةً من الناحية الفكرية، وليس من الناحية التنظيمية. فقد جاءت رداً على هزيمة المسلمين بالهند عام ١٨٥٧م، وما ذهب إليه السيد أحمد خان من عبثية متابعة القتال ضد البريطانيين أو الهجرة؛ إذ كلا الخيارين يعني زوالَ الإسلام من بلاد الهند. ولذلك كان اجتهاده أنّ الجهادَ مؤجَّلٌ الآن، لكي يعيد المسلمون لملمةَ أمورهم. والتعليمُ العصريُّ وحدَهُ هو الكفيلُ بإدخالهم في العالَم الذي يحاولُ البريطانيون إخراجَهم منه. ولذلك فقد جمع في عليكره بين المنهجين المدَني والشرعي مع تشديد على اللُّغات، وعلى العلوم العصرية الأُخرى. بيد أنّ عليكره ما كانت الشكلَ الوحيدَ للردّ لدى المسلمين؛ بل إنّ الأكثرية ردَّت بالانعزال، ومقاومة العلوم العصرية، والتشبُّث بالمذهب الحنفي (جماعة ديوبند). وظلّت هناك قلّةٌ سلفيةٌ اعتبرت مهمتها تصحيح العقيدة، وليس الدخول في الشأن العام.

وجرى الأمر على غير هذا النحو في مصر والشام. فقد قاوم التقليدُ، ولم تتبلور في البداية جبهتان متقابلتان كما في الهند. ولا ندري هل كان محمد عبده يعرفُ تفاصيلَ عن مبادرة السيد أحمد خان أم لا. لكنّ شيخه جمال الدين كان يعرف الهندَ جيداً، وما كان يرى رأيَ السيد أحمد خان؛ لأنه كان يقدّم مكافحة الاستعمار على أي اعتبارٍ آخر. بينما كانت توجّهات محمد عبده العامة، والتي عبَّر عنها في مشروعاته لإصلاح الأزهر، وإصلاح التعليم بمصر، مقاربةً لمشروع

السيد أحمد خان. بيد أنّ إصلاحات محمد عبده المقترحة للأزهر نُفِّذتْ بعد وفاته؛ وخلال حوالي الثلاثين عاماً بلغت ذروتَها في فترة مشيخة المراغي الأولى بالأزهر في ثلاثينيات القرن العشرين. وتأخر الأمر بعض الشيء في الشام؛ فحادثة «المجتهدين» عام ١٩٠٥، والتي استدعي فيها شيوخٌ لعند الوالي العثماني بدمشق، لاجتماعهم على قراءة بعض كتب السنة، لها دلالتُها. بيد أنّ النهضويين الشوام كانوا أفراداً ولم يتحولوا إلى مؤسسة. وهناك على أيّ حال مسألةٌ شديدةُ الأهمية توضح مآلات حركة الإصلاح العام، وإصلاح البرامج على حدٍ سواء. فالذين كانوا يقرأون كتب السنة بدمشق، كانوا يتخلّون عن التقليد، لصالح الاجتهاد، المعتمد على العودة للكتاب والسنة. ومن هؤلاء محمد بهجة البيطار وطاهر الجزائري وعبد القادر المغربي .. وهم من زملاء الشيخ رشيد رضا. وهؤلاء جميعاً ذوو ميولٍ سلفية، وكان هذا اعتقادَهم؛ أي أنّ الاجتهاد بالنسبة لهم كان تخلّياً عن المذاهب الفقهية (عن التقليد)، وكانوا في ذلك متفقين مع الإصلاحيين من جماعة محمد عبده، الذين ما كانوا معنيين بالتأصيل، بقدْر عنايتهم بالعداء للتقليد. وهكذا فعندما صعد الفكر الإحيائي الإسلامي في ثلاثينيات القرن العشرين كان التقليد الإسلامي الفقهي قد تحطّم، وما عادت هناك غير النصوص الأولى باعتبارها مرجعيةً للتجديد. بيد أنّ الإحيائيةَ نفسها ما تابعت الحملةَ على التقليد وحسْب؛ بل وعلى الإصلاحية أيضاً التي اتهمتْها بالتغريب. إذ كانت إشكاليةُ الإحيائية وما تزال الهوية ومشكلاتها وحمايتها من الأجنبي والغريب. والإنساني أو البشري المتمثل في التقاليد البالية وغير الإسلامية، كما يقولون. إنّ الحملةَ على التقليد، ما اقتصرت على الفقه؛ بل إنّ السلفية والإصلاحية هاجمتا أيضاً علم الكلام الأشعري: السلفيون لصالح إلغاء البحث «اللاهوتي» بالجملة، والإصلاحيون من أجل المزيد من العقلانية ـ في ظنهم ـ والمتمثلة حسبما ذكر المستشرقون في المعتزلة والفلاسفة. فتحطُّم التقليد الإسلامي السُنّي الأشعري (الذي توازى مع تحطُّم الدولة العثمانية، دولة الخلافة) في العقيدة والفقه جعل التجديد في المدارس الدينية والجامعات تجديداً سلفياً إلى حدٍ ما. أمّا الإصلاحيون وتلامذتُهم فقد عادوا تحت وطأة مواجهة السلفية الجديدة إلى محاولات تجديد التقليد، أو المُضيّ باتجاه العلمانية. ولدينا نموذجٌ

جيدٌ على التجديدات التي بُدئ بتنفيذها في الأزهر في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. ظهرت الكليات الثلاث: اللغة العربية، والشريعة، وأصول الدين. وأُدخلت في المقرَّرات الفقهية نصوصٌ جديدةٌ إلى جانب نصوص المذاهب هي كتبُ رجالات الإصلاح اليمني في القرن الثامن عشر: نيل الأوطار للشوكاني، وسُبُل السلام للصنعاني - وأُضيفت إليها فيما بعد نصوصٌ لابن الوزير. وهي نصوصٌ ممتازةٌ للوهلة الأولى؛ لكنّ دلالاتِها مختلطة. إنها نصوصٌ اجتهاديةٌ تعود للقرآن والسنة مباشرةً متجاوزةً المذاهب الفقهية، مع أنّ مؤلفيها زيديةٌ في الأصل. بذلك تجاوز الأزهر المذهبية أو وسَّع من نطاق الدراسات الفقهية. وصمد التقليد الأشعري في كلية أصول الدين حتى الستينيات من القرن العشرين. فعندما ذهبتُ للأزهر منتصف الستينيات، وجدْتُ أنّ المقرَّر في أصول الدين المواقف للإيجي وشروحها. لكنّ أُستاذَ المادة كان سلفياً متشدداً ينفقُ أكثر الدرس على نقض ما تقوله الأشعرية في الذات والصفات وخَلْق العالم، والقضاء والقَدَر، والقِدَم والحدوث .. الخ. أمّا بعد ذلك، أي منذ السبعينيات فإنّ نصوصَ ابن تيمية، أو ما يُعرفُ بعقيدة الطحاوي (وهو حنفيٌّ لكنّ عقيدته سلفية) أُضيفت في الأزهر، إضافةً لِسَوادِها في السعودية واليمن والسودان .. على حساب التقليد والأشعرية ظاهراً؛ لكنْ على حساب التجديد والإصلاح فعلاً.

وما أقصِدُهُ بالآثار المختلطة للتجديد في البرامج، أنه كان مصحوباً في الحقيقة بتغيُّرٍ في الرؤية باتجاه اعتبار السلفية هي العقيدة الوحيدة والصحيحة لأهل السنة والجماعة. وصارت الأشعرية مكَسَّر عصا - كما يقول اللبنانيّون عن الرجل الذي يسْهُلُ ضربُه -، مع تحوُّلٍ باتجاه التشديد على أهمية البحوث العقدية، بينما التقليد الإسلامي العريق تقديم البحوث الفقهية. وهكذا فإنّ السلفية كانت تقدّمُ بحوثَ العقيدة أو صحتَها على البحوث الفقهية، أو تجعلها تابعة لها. فالمنحرفُ عقدياً لا ينتجُ فقهاً جيداً وجديداً. وغنيٌّ عن البيان، أنّ المسائل العقدية تتصلُ اتصالاً وثيقاً بإشكالية الإحيائية الرئيسية: إشكالية الهوية.

IV

جرت في ستينيات القرن العشرين حركتان جذريتان للتغيير في المدارس

الدينية، والجامعات الإسلامية. أولى تلك الحركتين ما قامت به مصر الناصرية عام ١٩٦١ في القانون رقم ١٠٣ لإصلاح الأزهر. وثانية الحركتين ازدهار التعليم بالروحية السلفية وتأثيراتها على المناهج والبرامج في سائر أنحاء العالم الإسلامي، انطلاقاً من السعودية في الستينيات وحتى مطلع التسعينيات من القرن المنقضي.

قيل الكثير عن إصلاح الأزهر، وإصلاح التعليم في المعاهد الدينية. وأكثرُ ما كُتب كان سلبياً. لكنّ الأمر لم يكن كذلك في بداياته وحتى صدور القانون. فقد كانت مصر الناصرية واقعة تحت ضغوطٍ وتجاذُباتٍ متعددة الاتجاهات. كان هناك من جهة التحدي الأكبر المتمثل في جماعة الإخوان المسلمين، والتي اصطدمت بالنظام عام ١٩٥٤، وأُدخل الألوف من أعضائها إلى السجون، ونال الإضطهاد ونالت الملاحقة ما لا يقلّ عن المائة ألف من الأعضاء والأسر والأقارب والمعارف والأصدقاء والأنصار. بيد أنّ الجماعة كانت ذات شعبيةٍ هائلة لنضاليتها في الأربعينيات، ولنهجها التربوي الطويل النفس في الأرياف بالذات (البيئة التي يأتي منها طلاب الأزهر وأساتذته)، ولتحديها للنظام الناصري الذي كان ينغلقُ تدريجياً وصولاً إلى الانقفال التامّ عشية الانفصال والتطبيق الاشتراكي ١٩٦١ - ١٩٦٣. صحيحٌ أنّ الأزهريين لم يشكّلوا نسبة ملحوظة بين أعضاء الإخوان المسلمين في البداية، ولم يكن منهم في «مكتب الإرشاد»، قيادة الإخوان، عشية الثورة غير أربعة، انحاز ثلاثة منهم في النهاية لعبد الناصر أو وقفوا على الحياد؛ لكنّ الصراع على «المرجعية» الإسلامية بين الدولة والأزهر من جهة، والإخوان من جهةٍ ثانية؛ كان حرياً بأن يُكسب الإخوانَ الجولة الثانية أو الثالثة (كما حدث في الواقع منذ السبعينيات) إنْ بقي الأزهر على ضعفه وتقليديته. ولهذا كانت هناك دوافع قوية لدى الدولة الناصرية للنهوض بالأزهر، إذا صحّ التعبير: مصارعة الإخوان المسلمين على المرجعية، وإيجاد أداةٍ كفيّة ذات صدقية إسلامية لمؤازرة الدولة في مشروعاتها السياسية والتنموية، والإطلال على العالمين العربي والإسلامي بمرجعيةٍ إسلاميةٍ ثورية، تليق بكنانة الله في أرضه، وتكمل زعامة مصر العربية بأخرى في العالم الإسلامي. وقد كان ثوار

٢٣ تموز/ يوليو شباناً متدينين في أكثرهم، يهمُّهم مصير الأزهر بالفعل؛ بل ويهمُّهم وجهُ مصر الإسلامي. ووجهُ مصر الإسلامي هذا كان العاملَ الثالث، الذي ازداد أهميةً بالنسبة للنظام في النصف الأول من الستينيات. ففي ذلك الوقت، كانت الحربُ الباردةُ العربية (على حد تعبير مالكولم كير في كتابه: الحرب الباردة العربية ١٩٥٨ ـ ١٩٦٨) قد نشبت على حاشية الصراع بين الجبارين، ونهضت المملكة العربية السعودية لتواجهَ مصر في العالمين العربي والإسلامي باسم الإسلام؛ وجاء ذلك في أسوأ ظروف مصر: التحول الاشتراكي، الذي يجعلُ من العسير على أحدٍ مهما بلغ قدرُهُ الدفاع عن إسلامية النظام ـ وحرب اليمن، ودعم القوميين والاشتراكيين والشيوعيين الثائرين في عدن على بريطانيا. السببان الأولان دفعا النظام الناصري إلى تسريع إصدار القانون، الذي أعدَّه أزهريون وعلماء آخرون من مصر وسورية إبّان الوحدة، من حول الشيخ الإصلاحي للأزهر محمود شلتوت. بيد أن سرعة إصداره، مع التغييرات الإدارية التي لم يوافقْ عليها شلتوت؛ جعلت شيوخ الأزهر الكبار يقفون موقف المحايد أو المُعارض، وأخبرني المرحوم الأستاذ محمد المبارك، العضو السوري في لجان الإصلاح أن صرامة وزير التربية والتعليم العالي آنذاك كمال الدين حسين سبَّبَت إزعاجاتٍ كثيرة ما كان لها داع. بينما رأى الدكتور محمد البهي (الذي تولى تطبيق القانون ١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) أن الفشل مزدوج العِلّة: عسْف النظام، وتقليدية المشايخ. ومحمد البهي هو نفسُهُ أزهري، وكان عندما رأيتهُ في النصف الثاني من الستينيات ما يزالُ يحفظ الودَّ للشيخ المراغي إصلاحي الثلاثينيات والأربعينيات، وتلميذ محمد عبده. بيد أنه من جهة ثانية، كان قد يئس من النظام الناصري، إلى حد إنكار أي إيجابية عليه، بعد عزله من وزارة شؤون الأزهر عام ١٩٦٤، وفرض الإقامة الجبرية عليه. على أي حال، ما عادت لشيخ الأزهر علاقة وثيقة بجامعة الأزهر حسب القانون؛ بل صارت المشيخة وجه مصر الإسلامي نحو الخارج، وصارت لها أجهزتُها المستقلة. وأُنشىء في سياق قانون الإصلاح مجمع البحوث الإسلامية، ليحلَّ محلّ هيئة كبار العلماء، وليكون بمثابة المجمع الفقهي، الذي يتمثل فيه علماء كُثُرٌ من سائر ديار العرب والمسلمين؛ وذلك بالتلاؤم مع الدور المتجدد والمختلف لمشيخة الأزهر. أما

جامعة الأزهر فقد أُضيفت إليها كلياتٌ عصرية وعلمية إلى جانب الكليات التقليدية الثلاث. وطعّمت برامج الكليات العريقة بما أتاحته برامجُ الجامعات المصرية آنذاك. وكان مهماً لطلاب الأزهر المساواة التي أدخلها القانونُ بينهم وبين طلاب وخريجي الجامعات المصرية الأخرى. لكنّ جامعة الأزهر ما عادت لها خصوصيتها إذ بعد فترة في رعاية وزارة شؤون الأزهر، صارت جزءًا من ماكينة التعليم العالي بمصر، لها من الاستقلالية والتبعية عن الدولة ما لسائر الجامعات. وعندما ذهبتُ للدراسة بكلية أصول الدين بدءًا بالعام ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ كانت الأوضاع قد استقرت نسبياً بجامعة الأزهر على وقع القانون الجديد، بعد عزل محمد البهي الذي كان عنيفاً في تطبيقه[1]؛ بينما كانت مشيخة الأزهر التي انفصلت عملياً عن الجامعة في تضاؤلٍ زادت منه وفاة الشيخ شلتوت عام ١٩٦٣، ومجيء شيخين غير معروفين على التوالي: الشيخ حسن مأمون، ثم الدكتور محمد الفحّام. كانت المشكلة بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، التي درسْتُ فيها، ليس في جدية البرامج؛ فهي مَضاعفة إذا صحَّ التعبير: برنامج قسم الفلسفة بكلية دار العلوم، تُضاف إليه الأرصدةُ الدينية البحتة. لذلك فعندما كنا نحضُر دروساً بجامعة القاهرة حتى في الفلسفة الحديثة، ما كنا نجدُ أنفسَنا مقصّرين إلا في اللغات، التي لم يكن الطلاب المصريون الآخرون على أي حالٍ أفضل منا فيها. لقد تمثلت المشكلة في الروحية، وفي الأساتذة. فالبرامجُ تلك ما كان هناك المدرّسون المؤهَّلون لها. وكان الدكتور البهي قد احتاط لذلك بابتعاث عددٍ معتبرٍ من الأزهريين في الأعوام ٦١ و٦٢ و٦٣ للخارج لمتابعة دراساتهم العليا في شتى التخصصات. لكنْ بعد العام ١٩٦٧ لم يَعُدْ منهم الكثيرون. وكان بين القلة التي عادت الدكتور محمود زقزوق (وزير الأوقاف الحالي)، الذي درّسنا عام ١٩٦٩ بعد تخرجه في جامعة ميونيخ (والبهي نفسه تخرج من جامعة برلين مطلع الأربعينيات). بيد أنّ الأهم من ذلك، كما قلت،

(١) عرض الدكتور محمد البهي بعضاً من تجربته في تطبيق الإصلاح بالإزهر (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) في كتابه: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الحكم والتوجيه، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، ص ص ٥٤٠ ـ ٦٢٠.

الروحية، أو البيئات المحيطة. فقد تعرض الأزهر لضغوطٍ شديدةٍ من جانب النظام بشأن الاشتراكية، وبشأن الابتعاد عن الإخوان المسلمين (في ضربتهم الثانية عام ١٩٦٥)، وكان عددٌ من أساتذتنا يتغيب طويلاً ثم يعودُ متغيراً وخائفاً. وطبيعيٌّ أن تنتشر السخرية السوداء المعروفة عن المصريين من بعض الدروس مثل درس الاشتراكية أو القومية العربية؛ إضافة إلى المحاضرات التثقيفية في الاتحاد الاشتراكي. والتي كان من حسن حظ المصريين أن النصيبَ الأكبر فيها كان على أمثالنا من «الوافدين»، و«البعوث». فالذي وجَّه لإصلاح الأزهر، الذي تأخر خمسين عاماً، ضربةً قوية، ليس البرامج غير الجيدة؛ بل الظروف المحيطة بمصر في الستينيات، والتي زادت من حاجة النظام للأزهر سنداً للمواجهة؛ في الوقت الذي كانت تلك الضغوط نفسها سبباً في إضعافه، وعجزه عن خدمة النظام، على النحو الملائم، وخدمة شيوخه وطلابه.

وفي الوقت الذي كان فيه الأزهر يخوض مخاضاً عسيراً بين هويةٍ منقضية، وأخرى لم تتبلْور بعد؛ كانت السلفية الجديدةُ تزدهرُ وتتوسعُ في المدارس والجامعات في المملكة العربية السعودية وخارجها. ومرةً أخرى، ما كانت المسألة مسألة برامج أو كتب محدَّدة؛ بل مسألة بيئةٍ وروحية. فالسلفية تملكُ نزوعاً طهورياً قوياً بدا واضحاً في مصر في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، لدى أمثال الشيخ محمد حامد الفقي، والشيخ أحمد شاكر والشيخ عبد القادر حمزة وآخرين. والنزوع الطهوريُّ نزوعٌ عقديٌّ يتصل بمفاهيم التوحيد والشرك والولاء والبراء - بينما النزوع السني التقليديُّ يقيم توازناً بين الفقه (مسائل الفروع المتعلقة بالحياة اليومية)، والكلام (العقيدة)، والتصوف (من العرفان وإلى الزركشات الشعبية). والواقع أن الإسلام الإصلاحي (وصولاً إلى العلمانيين واليساريين) والإسلام السلفي (وصولاً إلى أقصى درجات التشدد) يشتركان في هذا العداء للتقليد السني تحت اسم الأشعرية (أو الوسطية المُراوغة، كما سمّاها أستاذنا محمود قاسم، الرشدي المعروف، بينما كان أستاذنا الآخر علي سامي النشار شديد الإعجاب بها). وقد انصبّ جهدُ الإصلاحيين ثم السلفيين على مصارعة التقليد الإسلامي في الفقه (بحجة الجمود) وفي العقيدة (بحجة الامتزاج

بتقاليد الشرك، وتقاليد غير المسلمين، والاعتراف بالتصوُّف والتدين الشعبي). ولذلك فعندما التقى المصريون الخارجون من السجون المصرية إلى بلدان الخليج، بالسلفيين، وبينهما خلافاتٌ كثيرةٌ، ما وجد الطرفان سبيلاً للتحالف إلاّ على جثمان التقليد الأشعري، الذي كان الدارسون التقدميون من العرب والمسلمين قد هاجموه أيضاً باتجاه «الاعتزال الجديد» أو العلمانية القاطعة. لقد استطاعت جهود قرن كاملٍ، من جانب الإصلاحيين والسلفيين، وبوعي أو بدون وعي؛ أن تصنع صورةً صلْبة - ولكن جافة وغير واقعية - لإسلام مثالي تجريدي، زاد من قوته ضياعُ التقليد العريق بمصر في الستينيات والسبعينيات، والثورانُ السلفي المنطلق من السعودية في الحقبة ذاتها.

ولعلّ التصاق الإصلاحية بالدولة في مصر، وبالمثال السلفي في السعودية، هو الذي أفقد الجامعات الدينية والمدارس الدينية مرجعيتها وقدرتها على التأثير. فعندما حدث الثورانُ الإحيائي المسلح في مصر في السبعينيات، ثم في سورية، وفي بلدان عربيةٍ وإسلاميةٍ أخرى ما حدث داخل تلك المدارس أو الجامعات. فقد كانت الدولة في مصر في عهد الرئيس السادات مهتمةً بكيفية استخدام الأزهر في مواجهة الإسلاميين بعد تحالفٍ قصيرٍ معهم، بينما كان المسؤولون السعوديون مهتمين بإبعاد الشيوخ عن الاهتمام بالشأن العام، من طريق إطلاق يدهم في الشؤون الدينية والتعليمية. ولذلك فقد وقع الشبان تحت سيطرة تربويي الإخوان المسلمين من ذوي التعليم المدني، والذين ثاروا لأسباب لا علاقة لها بسلفية المدارس السعودية، أو تذمُّر الأزهريين من النظام. فالأحرى البحثُ في إصلاح التعليم الإسلامي بحيث يصبحُ مؤثراً من طريق التغيير والحركية والتطوير في البرامج، وفي المناهج أو المنهجيات قبل البرامج. فالذي نشكو منه منذ ثلاثة عقودٍ وأكثر ليس التأثير السلبي أو غير السلبي للمدارس الدينية (مع ملاحظة الإقبال الشديد عليها)؛ بل قلّة تأثيرها بطرائق ملائمة، لعدم واقعيتها، ولتلك التجريدية الشديدة والنزعة القانونية الشديدة التي تُعطيها للإسلام. وبسبب هذا الضيق أو أنه أحدُ الأسباب، تصاعد تأثيرُ التعليم أو التربية الإسلامية خارج المدارس: لدى الأصوليين، ولدى الصوفية، ولدى الجمعيات الخيرية؛ بل ولدى

مراكز الاستشراق ومعاهده، والدراسات الإسلامية والشرق أوسطية. فالطلاب ذوو المواهب والطموح إذا كانوا معنيين بالأكاديميات يذهبون للدراسة عند المستشرقين، وذوو النزعات الروحية يذهبون لعند المتصوفين، والنضاليون ينضمون للأصوليين. أمّا الذين يأتون للمدارس والجامعات الدينية الرسمية فالباحثون عن عملٍ ووظيفة أو رتبةٍ في الدولة.

ليست المدارس والجامعات الدينية وراء ظهور الأصولية، أو أعمال العنف باسم الإسلام. لكن مؤسساتنا التعليمية بحاجة شديدة للإصلاح؛ فهي لم تعُدْ تؤدّي مهمة تعليمية (بناء العالم المسلم المزوَّد بالمعرفة الملائمة)، ولا مهمة تربوية (فهم الطالب لمجتمعه وللعالم الذي يعيش فيه). ويعود ذلك لثلاثة أمور: البرامج المتخلفة والمنهجيات القاصرة، والعلاقة الإشكالية بالدولة، وبالعالم.

V

مسألة الإصلاح إذن، مسألة بيئاتٍ في الأساس، تتيح المجال لظهور أفكارٍ جديدة، ويمكن أن تؤدي في النهاية إلى التأثير في البرامج التعليمية العامة أو الإسلامية. وكمثالٍ على ذلك إقبال وزارة التربية المصرية على تقرير العبقريات لعباس محمود العقاد منذ الخمسينيات مادةً في الثقافة العامة؛ بدلاً من بعض الروايات الأجنبية. ولا شك أنّ ذلك اتّصل بالصعود الوطني والقومي وخصوصياتهما، كما في أكثر البلاد العربية والإسلامية الأُخرى. وبالقدْر نفسه يمكن الحديث عن مبادرتي علي عبد الرازق وطه حسين في النصف الأول من عشرينيات القرن العشرين. فقد كانت البيئات الثقافية والسياسية يومَها تعجّ بالمتغيرات بعد الحرب العالمية الأولى، وتغير المشهد لصالح القوى الاستعمارية في البلاد العربية والإسلامية، وأخيراً وليس آخِراً سقوط الدولة العثمانية، وبدء ظهور الدول الوطنية في المنطقة. وقد استجاب علي عبد الرازق في كتابه: «الإسلام وأصول الحكم» للتحدي الذي طرحه اختفاء الدولة العثمانية، أي اختفاء الخلافة التي كانت تملك دعوى وشرعية في «حراسة الدين وسياسة الدنيا». قال عبد الرازق إنّ الإسلام لا يملك نظريةً للسلطة، والخلافة (أي السلطة السياسية الإسلامية) ظهرت باتفاقٍ من الصحابة، وبموافقةٍ من المسلمين، وشرعيتُها آتيةٌ من

الإجماع عليها، ومن وصول أفرادها للسلطة بطريقة الشورى وأهل الحلّ والعقد. وبذلك فليس للخلافة أصلٌ دينيٌّ كما يدّعي الكثيرون. بل إنّ الخلافةَ في التاريخ كانت ممارساتُها في أحيانٍ كثيرةٍ ضد الإسلام، ثم إنّ العصور المتأخرة شهدت ظهورَ السلطنات التي طغت على الخلافة. وما ادّعاها السلاطين العثمانيون إلّا في وقتٍ متأخر؛ وهم لا يستحقونها على أيّ حال إذا رُوعيت الشروط التقليدية (مثل القُرشية والاجتهاد). وكان من سوء حظّ عبد الرازق، وأنصار التخلص من الخلافة من الإصلاحيين والكماليين؛ أنّ القوى الاستعمارية كانت تعمل منذ بداية الحرب الأولى على إلغاء الخلافة، واقتسام تركة الرجل المريض. فقد حزم المستعمرون أمرهم أخيراً - بعد خلافٍ طويلٍ بين الفرنسيين والبريطانيين / البريطانيون مع الخلافة، والفرنسيون ضدّها - على اقتسام الدولة العثمانية بالاتفاق مع الروس والإيطاليين. وزادهم حماساً لذلك دخول العثمانيين الحرب مع الألمان ضدّهم، ونداء الجهاد الذي وجّهه الخليفة العثماني في مطلع الحرب ضد الحلفاء وعلى رأسهم الفرنسيون والبريطانيون. والطريف أنّ نزاعاً دار يومَها بين المستشرقين حول شرعية خلافة بني عثمان، وبالتالي حق السلطان العثماني في إصدار نداء الجهاد. فحتى العام ١٩١٢ كان المستشرقان الألمانيان هرتمان وبيكر يريان أنّ الحقَّ مع الفرنسيين في ضرب الدولة العثمانية، واقتسام ممتلكاتها لصالح خدمة سكانها وتحديثهم وتقدمهم (وبخاصةٍ في سورية الطبيعية). وتغير رأيُهما مع دخول العثمانيين في الحرب إلى جانب ألمانيا، وأُنشئت مجلةٌ لدعم الدولة العلية والخلافة، وصدرت دراسات حول الخلافة الإسلامية الكلاسيكية وخلافة بني عُثمان باعتبارهما متساويتين في المشروعية؛ على أساس أنه لا فصلَ بين الدين والدولة في الإسلام. وأزعج ذلك الإنجليزي مارغوليوث والهولندي سنوك هورغرونيه فردّا على بيكر وزملائه، واتهموهم بالنفاق ومسايرة دولتهم في سياساتها الحربية. وصدرت إبّان ذلك وحتى مطلع العشرينيات عدة بحوثٍ عن الخلافة وتاريخها ورؤيتها لدى الفقهاء والمؤرخين، أهمُّها كتب توماس أرنولد وبارتولد ومارغوليوث، وتوضح كلّها أنه لا ارتباطَ بين الدين والدولة أو الخلافة في الإسلام، وأنّ زوالَ الخلافة (التي صارت عبئاً) لا يتهدد الإسلام، بل ربما كان لصالحه. ويبدو أنّ الشيخ علي عبد الرازق عرف تلك الدراسات، كما عرف

دراسة الكماليين (التي ترجمها عبد الغني سني بك بمجلة المنار عام ١٩٢٢) بعنوان الخلافة وسلطة الأمة، والتي مهّدوا بها لفصل السلطنة عن الخلافة. وبغضّ النظر عن صحة رؤية عبد الرازق أو عدم صحتها؛ فإنّ الظروف لم تكن ملائمةً لها، وأثارت ردود فعلٍ غاضبة أدّت للانتصار الأول والأخير للتقليديين على الإصلاحيين. بيد أنَّ الأهمَّ من ذلك أنّ تلك الظروف حالت دون طرح موضوع علاقة الدين بالدولة من وجهة نظرٍ جديدة - فازداد التمسك باستعادة الخلافة وبالتالي الصراع عليها بين الممالك والعروش، ورُميت كلُّ دعوةٍ للتجديد السياسي أو لرؤية التاريخ الإسلامي بمنظورٍ آخر بالابتداع والتغريب والعلمانية. ولأنّ البريطانيين كانوا مع تقسيم الدولة العثمانية، وإلغاء الخلافة، أي الانتهاء من دعوى السلطة الشاملة المستندة إلى الدين؛ فقد اعتبر المدافعون عن الخلافة التاريخية واستمرارها أنهم إنما يقاومون بذلك أيضاً الاستعمار والتغريب. وعلى أي حال فإنّ تلك الحملة دفاعاً عن الخلافة (رغم انقضائها) ثبّتت مسألة عدم انفصال الدين عن الدولة وبالتالي أسهمت في ظهور مشروع الدولة الإسلامية لدى الإسلاميين الحزبيين فيما بعد، وحالت دون ظهور دراساتٍ أكاديمية تعين على تقدم البحث التاريخي والفقهي في المسألة. وعندما ذهبتُ للدراسة بكلية أصول الدين أواسط الستينيات، كان كتاب محمد الخضري وكتب مشابهة له ما تزال ضمن المقررات، مع فصلٍ في الهجوم على علي عبد الرازق ودعاويه - وقد صار ذلك تقليداً للإسلاميين الأكاديميين استمر على تقطعٍ حتى اليوم. فعلى الرغم من الميول التقدمية لأُستاذَيْنا أنذاك د. محمد ضياء الدين الريّس، ود. محمد أنيس؛ ما استطاعا الانتصار لعبد الرازق في كتابيهما عن الخلافة، بسبب شبهة التغريب تلك.

إنّ المشكلة هنا لا تنحصر في ردود الأفعال القوية على أطروحة عبد الرازق. بل تتعلق أيضاً بجدية عبد الرازق نفسه. فهو لم يدافع عن أطروحته التي لم تُعْرَضْ جيداً أيضاً في كتابه، وعاش بعدها أربعين سنةً في صمتٍ عميق؛ رغم أنّ الردودَ عليه لم تتوقف كما قلت، حتى اليوم! وهذا الافتقار إلى الجدية والمتابعة هو مرضُ كلّ الإصلاحيين والمجدّدين في المجالين الثقافي

والأكاديمي. فطه حسين أثار معركةً من حول كتابه في «الشعر الجاهلي» ما كانت جديةً ولا كان لها داع؛ بل إنها أضرَّت بأطروحته الأخرى ذات الجدية (أطروحة الانتحال في الشعر الجاهلي)، والتي لم يتابعها أيضاً. أثناء حديثه عن الشعر المنسوب لإبراهيم وإسماعيل ونوح، قال إنه لا وجودَ لهؤلاء مهما قالت الكتب السماوية، ما لم تدل عليهم الآثار أو الموروثات المكتوبة والمدوَّنات؛ وهو إنما يتبع في الإثبات والنفي مبادئ ومقولات ديكارت! وهكذا خلط شعبان برمضان بالحقيقة والتاريخ وديكارت في جملةٍ واحدةٍ أو فقرتين؛ مع أنه لا علاقةَ للأمور الثلاثة بعضها ببعض: لا علاقة لانتحال الشعر بوجود إسماعيل وإبراهيم أو عدم وجودهما، ولا علاقة لطه حسين بعلمي التاريخ والآثار والمدوَّنات، ولا علاقة لمقولة ديكارت بإثبات هذا الأمر التاريخي أو عدم ثبوته. هكذا أساء الرجل لكتابه، ولديكارت، وللقرآن، في فقرةٍ اتسمت بالخفّة وقلة الإحساس بمسؤولية الكلمة. واشتدّت الردود عليه، كما اشتدت على عبد الرازق، وأمكن له أن يحذف تلك الفقرة، ويعودَ لطبع كتابه دونما اعتراض، ونسي أُطروحته، كما نسي ديكارتيته طوال الخمسين سنةً التالية؛ في الوقت الذي أساء فيه للبحث التاريخي أو لتأمل القرآن تأملاً تاريخياً، كما أساء إلى فنية القرآن، أو إمكان النظر إلى القصة القرآنية والصورة القرآنية نظرةً أدبيةً جماليةً ومثمرة. ففي السنة التي أعدَّ فيها طه حسين كتابه (١٩٢٥)، كان تيودور نولدكه وتلامذته، يصدرون الجزء الثالث من «تاريخ القرآن»، دونما اضطرارٍ (وهم غير مسلمين) لتحكيم التاريخ - كما يفهمه طه حسين - بالنص القرآني. ويا ليته تابع، لنرى كيف تستطيع الديكارتية المُدَّعاة أن تميّز العلميَّ والحقيقيَّ من غيره في النص القرآني!

وشأن طه حسين في ذلك، شأن الشيخ أمين الخولي ومدرسته (محمد أحمد خلف الله وبنت الشاطئ)؛ فقد تحدث هؤلاء جميعاً عن إمكان دراسة القرآن باعتباره نصاً أدبياً، وراحوا يرسمون المخطَّطات، ويصدرون الأجزاء الصغيرة للتمثيل والتمهيد. ثم انتهى الأمر بكتاب لخلف الله عن القصة في القرآن، وكتاب لبنت الشاطئ في التفسير البياني، هو الآخر بمثابة برنامج أو مخطَّط. ولا شكَّ أنّ رؤية خلف الله في فنية القصة القرآنية متقدمةٌ على رؤية طه حسين التبسيطية،

لكنه لم يتابع متابعةً جديةً في الدراسات القرآنية رغم عدة كتبٍ صدرت له والقرآنُ في عناوينها. وكذا الأمر بالنسبة لبنت الشاطئ. ولولا سيد قطب وكتبه في التصوير الفني ومشاهد القيامة في القرآن، لما درس أحدٌ القرآن دراسةً أدبيةً رغم ضخامة الدعاوى.

وأعني بالدعاوى الضخمة تفاسير ومقاربات القرآن في العقود الثلاثة الأخيرة، مثل المقاربة التاريخية والأسلوبية لنصر حامد أبو زيد، والمقاربة العصرية لأُناسٍ مثل مصطفى محمود ومحمد شحرور. فقد بدأ أبو زيد دراساته بعملٍ عن التفسير القرآني عند المعتزلة؛ فكان عملاً توثيقياً جيداً. وأرى أنّ قراءته لتاريخية علوم القرآن في «مفهوم النص» جيدةٌ أيضاً. ثم أراد مواجهةَ الإسلاميين وخطابهم في وسائل الإعلام، فهاجموه وأدانوه أمام الرأي العام؛ فصارت دراساتُهُ اللاحقة وقفاً على إثبات أنّ القراءة «الأخرى» للقرآن حَرِيةٌ أن تكشف عن مضامين وتأويلاتٍ مضادّة لما هو سائدٌ تقليدياً، ولما جاء به الإسلاميون. وهكذا تسللت إلى تأويلات أبو زيد شبهات الأيديولوجيا والالتزام، في مواجهة أيديولوجيات ودوغمائيات الإسلاميين؛ الذين يوشكون على احتكار دراسة القرآن وتأويله. أمّا محمد شحرور فهدفُهُ إثبات أنّ إعادة النظر في النص القرآني تُثبتُ أن لا شيءَ حراماً أو في الأغلب الأعمّ لا شيءَ حرام! ولا علاقة وثيقة «الفضاءات» محمد أركون وتخطيطاته الهائلة بالدراسة الجدية والعميقة للنصّ القرآني؛ إن لجهة «قداسته» أو عصمته، أو لجهة تأويله تأويلاً يتناول «اللامفكَّر فيه»، وما أدراك ما هو اللامفكَّر فيه!

إنّ خلاصة الأمر أنّ الأجواءَ الثقافية ما أسهمتْ إيجاباً في إحداث نهضةٍ في برامج التعليم الإسلامي. فقد بدت أكثريةُ المجدِّدين - باستثناء الدراسات الفقهية - منشقّةً أو خارجةً على الدين، بسبب عدم الجدية من جهة، والجوّ الخانق الذي يفرضه الإسلاميون المتشددون من جهةٍ ثانية. ولا عِلّة لذلك غير تضاؤل المعرفة، والخبرة المنهجية العصرية. فالإسلاميون لا يهتمُّون طبعاً للمنهجيات العلمية التي يعتبرونها تغريباً. والأكاديميون لا يتابعون إمّا خوفاً وإمّا كَسَلاً. والواقع أنّ اتهامات الإسلاميين لبعض مدّعي الأكاديمية والنقدية مُحقّة.

فقد دأب زميلٌ متخرجٌ في الأزهر، اسمه خليل عبد الكريم، على كتابة دراساتٍ في حياة النبي (ﷺ) والصحابة. وهو يتعمَّدُ فيها اختيار الروايات غير السائدة، بحسبانها مهمَلةً قصْداً، وهي تمثل التاريخ الحقيقي. وهكذا يبدو الصحابةُ ثُلّةً من المنحرفين، ويبدو النبيُّ (ﷺ) عالةً على زوجته خديجة، وعلى ورقة بن نوفل في حياته ودعوته. هذا «التاريخ الآخَرُ» الذي دأب المستشرقون الجُدُدُ في العقدين الأخيرين، على اعتباره التاريخَ الحقيقيَّ الذي غطّاه المسلمون بعد القرن الثالث الهجري، يتبنّى أطروحتَهُ غير الجديين، وينقلون ما قاله ويقوله بعض هؤلاء قديماً وحديثاً. وبذلك لا يمكن أن يدخُلَ هذا «البحث العلمي» ! في البرامج الدراسية ليس لعدوانيته وحسْب؛ بل ولعدم جديته وجدواه أيضاً. وما يقال عن هؤلاء يقال عن الكتيبات الكثيرة لمحمد أركون في السنوات العشرين الأخيرة؛ عندما لم يعد يطيق القعود على الكرسي والكتابة الجدية: أطروحتُهُ تتمثل، كما سبق القول، في كشف «اللامفكَّر» فيه في تفسير النصّ القرآني، واللامفكَّر فيه كفيلٌ بتفجير «جمود» النصّ، وهو الجمود الذي يُنيخُ على العقل الإسلامي، ويمنعُهُ من الحِراك ! وقد دأب على تكرار برنامجه هذا في العقدين الأخيرين دونما تطبيقاتٍ لذلك ولله الحمد؛ باستثناء ما نقله عن أحد أغمار المستشرقين حول الكلالة في الميراث، وأنّ تغيير الحركات أو الإعجام في كلمتين أو ثلاث في إحدى الآيات كفيل أو كان كفيلاً بنسف النظام العائلي الإسلامي !

إن خِفّة العلمانيين لا يضاهيها غير غُربة وغَرابة الإحيائيين المتشدّدين عن رحابة القرآن وغنى حياة المسلمين. وقد ابتُليت الثقافة الإسلامية، كما ابتُلي التعليم الإسلاميُّ بهما في العقود الأخيرة، لكنّ البلوى بحروفيي الإسلاميين، وجماعات «الإعجاز العلمي» في القرآن تبقى أدهى وأشدّ.

VI

ما كانت المؤسسات التعليمية الإسلامية، في السنوات الثلاثين الماضية محظوظةً إذن لجهة المنهجيات، والإدارة، والبيئات الثقافية والسياسية المحيطة. بيد أنّ ازدهاراً ملحوظاً حدث في تخصصين اثنين: دراسات الحديث النبوي والسنة النبوية، والدراسات الفقهية. وما أقصِدُهُ بالازدهار الكثرة الملحوظة في

النصوص المطبوعة في هذين التخصُّصين، والدراسات الكثيرة في موضوعات السنة والفقه. أمّا التوجهات والمنهجيات في هذين الحقلين فأمْرٌ آخَرُ يحسُنُ التصدي له بعد استطلاع المسألة الأولى: كثرة المنشورات في التخصصين، ودلالات ذلك.

تضمَّنَ إصلاح البرامج في المؤسسات التعليمية الإسلامية انتصاراً من نوعٍ ما للدراسات الفقهية. فقد بقي حجمُها في مجمل البرامج كبيراً كما كان، وتعددت فصولُها ومساقاتُها تحت أسماء وعناوين مختلفة. فبالإضافة إلى النصوص المقرَّرة والمتون في كلّ مذهب (وفي الأكثر من المذهبين الحنفي والشافعي)، ظهرت مادة «الفقه المقارن» والتي عنت تتبُّع بعض المسائل الفقهية لدى سائر المذاهب، ودراسة أسباب الاختلاف، وإمكان الإفادة من تعدد الآراء. وكان الدافع للتقدم والتنويع في الدراسات الفقهية، التحدي الذي طرحته قضايا الأحوال الشخصية، والتي ظلّت هي الباب الوحيد المطبَّق من أبواب الفقه التقليدي بعد الإصلاح العثماني أواسط القرن التاسع عشر. وقد أورثت الدولةُ العثمانيةُ الدولَ الوطنيةَ في العالمين العربي والإسلامي مسألة «قانون العائلة»، وبالتالي المسائل المتعلقة بتطويره، بما يتلاءمُ والقيمَ الجديدة أو المعدَّلة، وما أفْضتْ إليه مسائل المرأة والأسرة ومشكلاتهما. التزم الإصلاحيون العثمانيون في مجلة الأحكام العدلية، كما في مدوَّنة الأحوال الشخصية بالمذهب الحنفي؛ وما حلَّ ذلك المشكلات. ففي قضايا الطلاق والإرث على الخصوص بدا المذهبُ محافظاً جداً، كما ظهرت من قبل وجوهُ قصوره في قضايا الوقف والإجارة وأمورٍ أُخرى. ولذلك ظهرت فكرةُ التلفيق، في البداية داخل المذهب، ثم بين المذاهب الفقهية المختلفة في عصر الدولة الوطنية. وقد جرى تجاوُز الأزهر مرتين: مرة عندما أُنشئت مدرسة القضاء الشرعي لتخريج قُضاة شرعيين يُلمُّون بالقانون، وبالمسائل المتعلقة بأصول المحاكمات، وهما أمران رأت وزارة الحقانية (العدل) المصرية أنّ الأزهريين لا يحسنونهما. ثم جرى تجاوُزُ الأزهر عندما أُدخلت مادة الأحوال الشخصية في برامج كليات الحقوق بالجامعات المصرية ثم العربية والإسلامية. وقد جرى قبل ذلك بعقودٍ إنشاء كلية دار العلوم، لتخريج أساتذة

لتدريس اللغة العربية بالمدارس المصرية، بدلاً من خريجي الأزهر - بل ولتدريس مادة الدين في المدارس؛ إذ كان الدرعميون يملكون ثقافةً إسلاميةً عميقة بسبب أقسام الدراسات الإسلامية في كليتهم أيضاً. وقد حاول الأزهر الاستجابةَ للتحدي من وجهين: تنويع المُتُون المدروسة من شتّى المذاهب، وإدخال مادة الفقه المقارن، وأخيراً فقه الكتاب والسُنّة؛ في الوقت الذي كانت فيه مدرسة القضاء ثم كليات الحقوق تُدْخِلُ إلى جانب الأحوال الشخصية مادّةً للفقه الإسلامي وتاريخه. وقد تَساوقَ ذلك مع العمل الجادّ الذي قام به عبد الرزاق السنهوري وزملاؤه وتلامذته للإفادة من ثراء التراث الفقهي في صياغة القانون المدني المصري. ومع الوقت صار خريجو مدرسة القضاء الشرعي هم الذين يتولّون تدريس الفقه والشريعة في كليات الحقوق؛ إذ كانوا يستطيعون إكمال دراستهم حتى الدكتوراه بالجامعات المصرية؛ في حين ما كان الأزهريون يستطيعون ذلك حتى صدور القانون رقم ١٠٣ في العام ١٩٦١.

وعندما ذهبْتُ للدراسة بكلية أصول الدين بالأزهر أواسط الستينيات؛ درَّسَنا مادتي أصول الفقه، والمواريث، الشيخ محمد أبو زهرة، وكان متعاقداً مع جامعة الأزهر - وهو في الأصل خريج مدرسة القضاء الشرعي، ثم صار أستاذاً للشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة؛ وجاء للتدريس بالأزهر بعد التقاعُد. وقد وُجّهت ضربةٌ للجهاز الديني بمصر بشكلٍ عام، عندما أُلغيت المحاكم الشرعية عام ١٩٥٥، وبقيت الأحوال الشخصية للمسلمين مطبَّقةً في المحاكم العادية، استناداً إلى دراسة الطلاب الذين يتولون القضاء فيما بعد؛ للفقه والأحوال الشخصية بالذات في كليات الحقوق. وكانت دراستُنا بأصول الدين للفقه وأُصوله جانبيةً بالمقارنة مع ما كان يجري بكلية الشريعة التي سُمّيت كلية الشريعة والقانون، وصارت الدراسةُ فيها خمس سنواتٍ بدلاً من أربع، واستُقدم للتدريس فيها إلى جانب الشيوخ أساتذةٌ ومختصون من الجامعات والمعاهد الأُخرى الذين كانوا يدرّسون القانون ومتفرعاته بشكل أساسي؛ لكنْ كان من بينهم مَنْ درّس الفقه المقارن أو تاريخ الفقه.

كانت الدعوةُ للاجتهاد والتجديد عامّةً لدى الإصلاحيين والسلفيين، ومنذ

أواخر القرن التاسع عشر. وكان المفهوم لدى المختصين، وليس لدى عامة المثقفين؛ أنّ المقصود بالاجتهاد المسائل العملية أو الفقهية المتعلقة بالفروع، وبحياة المسلمين اليومية. وأدّى تعاظُمُ التحديات (إزاحة الفقه الإسلامي لصالح القوانين المدنية، وبدء الحديث في أربعينيات القرن العشرين عن التناقُض بين «شرع الله»، والقوانين الوضعية) إلى تضاؤل ثم زوال أهل التقليد. وهكذا كان هناك إقبالٌ كبيرٌ على الاجتهاد في القضايا الفقهية، وعلى تجاوُز المذهبية الضيّقة، وعلى اللجوء لكلّ المذاهب وشتّى الآراء؛ بما في ذلك إقرار نصوص فقهية اعتُبرت اجتهادية من المذهب الزيدي (نيل الأوطار للشوكاني، وسُبُل السلام للصنعاني). وقد بدأت الاجتهادات في الفروع في دروس الإمام محمد عبده في تفسير القرآن (تفسير المنار كما سُمّي فيما بعد لأنّ الدروس التي جمعها محمد رشيد رضا وأضاف إليها، كانت تُنشَرُ في مجلة المنار التي أسسّها ورأسَ تحريرَها السيد محمد رشيد رضا نفسه بدعمٍ من الإمام)، كما في فتاويه باعتباره مفتي مصر منذ عام ١٨٩٤ وحتى وفاته عام ١٩٠٥. وقد ظلّ المجتهدون من الأزهر ومن مدرسة القضاء الشرعي ينتسبون إلى الإمام عبده حتى أربعينيات القرن العشرين. ذكر ذلك محمد الخضر حسين، والمراغي، وشلتوت، ومصطفى عبد الرازق الذين صاروا شيوخاً للأزهر، كما ذكره كثيرون مثل العقّاد ومحمد البهي وعثمان أمين وآخرين. لكنّ الاجتهاد الفروعيَّ الذي تجلّى على خير وجه في التعديلات التي أُدخلت على قوانين الأحوال الشخصية طوال حوالي القرن؛ سُرعان ما ظهر أنه غيرُ كافٍ من عدّة نواحٍ، وأنَّ الأمر يتطلب رؤيةً أو رؤىً جديدةً في الإسلام والقرآن والوظائف والأدوار. وقد بدأ ذلك محمد عبده نفسه في استخدام العلوم الاجتماعية والطبيعية والتاريخية في قراءة القرآن، كما استخدم الشيخ طنطاوي جوهري العلومَ الحديثة في الوقت نفسه الذي كان فيه محمد عبده يُلقي دروسَهُ في التفسير. ثم إنّ محمد عبده كان بين أولئك الذين طرحوا رؤيةً جديدةً لعلاقة الدين بالدولة، والدين بالعلم في نقاشه مع فرح أنطون، وفي مناسباتٍ أُخرى. ولذلك فإنّ المجتهدين المصريين ما اكتَفَوا بالتجديد في النظر إلى قضايا الأحوال الشخصية؛ بل تناولوا كلَّ مسائل الحياة الحديثة بالنظر التجديدي أو الإبداعي. ولذلك لا نكادُ نجدُ قضيةً من قضايا الحياة اليومية أو العامّة إلّا وقد ظهرت فيها

مؤلّفاتٌ للمجتهدين، أو أشرفوا على أُطروحاتٍ كتبها تلامذتُهم فيها وما يزالون. وما اقتصر الأمر على قضايا الحياتين الخاصّة والعامّة؛ بل كانت هناك رؤىً جديدة في فروضٍ وأركانٍ ومبادئ فقهية وأُصولية؛ من مثل مسألة الجهاد وطبيعته ودوره ووظائفه، وكيف يمكن فهمُهُ في الظروف المعاصرة، ومثل مسألة الزكاة ودورها في مكافحة الفقر، ووظيفة أو وظائف المال والثروة وصولاً لأطروحة البنوك اللاربوية.

لكنْ بقيت مجالاتٌ أهمُّها مجال أصول الفقه وقواعده؛ كانت المراجعاتُ ووجوه النظر الجديدة فيها أكثر تواضُعاً أو أقلّ نشاطاً. فمصادر التشريع أو أدلّتُه (القرآن والسنة والإجماع والقياس) ظلّت الكتاباتُ فيها قليلةَ التجديد مقارنةً بمجالات الفروع، ومجالات الرؤية العامّة. ولأنّ **القياس** هو عمدةُ المباحث الأُصولية التقليدية؛ فقد كان المنتظر (في مباحث العِلّة والدلالات) أن يتعرض للنقد والمراجعة بطرائق أكثر تطوراً وجرأة. لكنّ ما حدث كان ضئيلاً مُقارنةً بالتحديات، ومقارنةً بالاجتهادات الكثيرة التي لم تتبع أُصولاً واضحةً أو أنها لجأت للقواعد الفقهية الأصولية التي تحتاجُ بدورها إلى نظراتٍ أُخرى تتناول الوظيفة والملاءَمة.

وعندما نتحدث عن ازدهار الدراسات الفقهية من حيث الكثرة والنوعية؛ يكونُ علينا أن نتنبَّهَ إلى أنّ معاهدَنا الدينيةَ العليا لعبت دوراً مهماً فيها، لكنّها لم تنفرد في ذلك. فالكثير من الدراسات الرائدة في تاريخ الفقه، وفي الاختلاف والإجماع الفقهي، جرت لدى المستشرقين، وفي كليات الحقوق، وأقسام الدراسات الإسلامية بالجامعات العربية والإسلامية. وفي العالَم العربي؛ أسهمت بعد جامعة الأزهر وجامعة القاهرة، جامعةُ دمشق في الاجتهاد الفقهي من خلال الأساتذة الكبار في كلية الشريعة فيها. ثم في العقدين الأخيرين كانت للجامعات السعودية إسهاماتٌ بارزةٌ سواءٌ لجهة نشر النصوص الفقهية المهمّة أو لجهة الدراسات التجديدية.

وشهدت دراساتُ الحديث النبوي والسنة النبوية نهضةً كبرى، ليس الأزهر مسؤولاً عنها، بقدْر الجامعات السعودية؛ لأسبابٍ مذهبيةٍ ثم أيديولوجية. بدأ

المصريون دراسات السنة دفاعاً عن الثبوت والحجية في وجه أُطروحات المستشرقين وبخاصةٍ غولدتسيهر وشاخت وروبسون. ونشر السلفيون المصريون نصوصاً قديمةً في السنة بتحقيقاتٍ جيّدة، أضافوا فيها إلى الصحاح الستة، وكتب السنة الأُخرى المطبوعة في القرن التاسع عشر. لكنّ ظهور الجامعات ودور النشر الإسلامية بالسعودية منذ الستينيات؛ أحدثَ فورةً بل ثورةً لجهة ضخامة المنشور، وللدراسات التي دارت وما تزال تدورُ حوله. فمذهب الإمام أحمد بن حنبل - السائد في المملكة - هو مذهب «آثارٍ وأحاديث» كما يقول المؤرّخون. ثم إنّ السلفية الحديثة استخدمت «السنة» في مجالي تصحيح الاعتقاد، والحملة على الأعراف والعادات الشعبية والمذهبية ومسائل «الولاء والبراء». وقد ظلَّ كتابُ المصريّ السَلَفي الشيخ سيد سابق: «فقه السنة» على قائمة أكثر الكتب توزيعاً طَوالَ حوالي الثلاثين عاماً. والسلفيون من أوائل الدُعاة للاجتهاد، بمعنى تجاوُز الفقه المذهبي، والعودة للأُصول، وليس بمعنى التجديد. ولا شكَّ أنّ استخدام «السنة» بطرائق أيديولوجية في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، حَدَّ من القدرة على الاجتهاد؛ باعتبار أنّ ما لم يحلّه القرآن، تحلُّهُ الأحاديث الكثيرة المرجّحة الصحة - بل إنّ الحديث الضعيفَ أفضلُ من الرأي الفطير والمنفرد!

على أنّ المشكلةَ اليومَ؛ بل ومنذ ثلاثة عقود، ليس في كثرة الدراسات حول السنة صحةً واعتقاداً وحلّاً للإشكالات؛ بل في ظهور واكتمال أُطروحة «النظام الإسلامي الكامل» الذي يجدُ نفسَه في مواجهةٍ شاملةٍ أو جزئيةٍ مع الأنظمة الوضعية. بدأ هذه الأطروحة الأستاذ عبد القادر عودة في الأربعينيات عندما قارن في كتابٍ ضخمٍ بين الفقه الجنائي الإسلامي، والقانون الجنائي الوضعي، منتهياً إلى أنّ فقه السماء أصلحُ في حلّ المشكلات من فقه الأرض - مع أنّ الفقه معناه الفهم، وما اختلف أُناسٌ في أي مسألةٍ كما اختلف الفقهاء في سائر المسائل ! ومع ظهور الحركات الإسلامية، وظهور أطروحة الدولة الإسلامية التي تقومُ لتطبيق الشريعة؛ فإنّ منهج التأصيل، الذي تقتضيه الهوية والخصوصية، هو الذي ساد لدى الإسلاميين - وهذا أحدُ أسباب الرجوع الكثير للسنة إذ صارت المسائل

كلّها ذات طابَع عقائدي لا يصحُّ الاختلافُ فيها -، وأثّر ذلك ولا شكّ على حركية الاجتهاد، كما أثّر على توسُّعه ووصوله إلى مراجعة قضايا الأصول الفقهية والقواعد الفقهية. ومما له دلالتُهُ أنّ مبحثَ «مقاصد الشريعة» الذي احتفى به الإصلاحيون احتفاءً شديداً، والذي أسهم فيه الحنابلةُ القُدامى إسهاماً كبيراً، ما تحول إلى رصيدٍ أو مادةٍ في أي من الجامعات الإسلامية في العقود الأخيرة؛ حتى باعتباره فصلاً من فصول «أصول الفقه الإسلامي». لقد طرحت الإحيائيةُ الإسلاميةُ على الفقيه المسلم تحدياً ما عرفه من قبل: تحدّي التميز أو التمايُز عن العالَم المعاصر؛ في الوقت الذي كان هو يحاول من خلال اجتهاداته أن يتلاءَمَ معه. قال لنا شيخنا محمد أبو زهرة عام ١٩٦٩ - فيما أذكر -: «لقد استطاع الشيخ شلتوت أن يكتب دراستَهُ: القرآن والقتال، عن دفاعية الجهاد دونما خوفٍ ولا وَجَل وعام ١٩٤٩! وكان عليّ أنا لأقولَ الشيءَ نفسه مطلع الستينيات أن أُسَمّي الكتاب: العلاقات الدولية في الإسلام. ولا أدري كيف سيكتب في الموضوع من سيأتي بعدنا» ! وقد تردَّى الأمر بعد الشيخ أبو زهرة تماماً فعلاً؛ بحيث صار الجهاد مُجاهدةً للعالَم، ومجاهدةً للمسلمين الآخرين غير الحزبيين. وما عاد الأمر على هذا النحو اليوم؛ لكنّ قضايا الهوية وجراحها ما تزال بالغة التأثير حتى في مجالات فقه الفروع. ولا شكَّ أنها أثرت وتؤثر في القدرة على تجديد الرؤية. فقد سادت منذ السبعينيات الأطروحة القائلة إنّ أصل المشروعية في الإسلام الشريعة وليس الإجماع أو أعراف جماعة المسلمين؛ كما كان الفقهاء القدامى يقولون. وبذلك صارت الشريعة رقيباً وحسيباً وليس نمط حياةٍ للأمة والمجتمع، وصار من حقّ «الإسلامي» أن يحدّد (بسلطة الشريعة التي منحها لنفسه) من هو المسلم ومن هو غير المسلم بناءً على «مقدار» تطبيقه للشريعة من وجهة نظره. ولا داعيَ للاستطراد هنا؛ فلذلك موضعٌ آخر. وإنما أردتُ القول إنّ مصائر الدراسات الفقهية كانت مختلفةً عن التخصصات الأُخرى من حيث الازدهار والانتشار. بيد أنها اليومَ محتاجةٌ لإصلاحٍ شديد، معلّق على التغيير في قضايا الرؤية العامة، رؤية الهوية والخصوصية ذات النزوع الطهوري، وتطور مذاهبها ومناهجها. فالإصلاحيون لم يستطيعوا تجاوُز القياس التقليدي. والإحيائيون ما استطاعوا تثبيتَ التأصيل. والعودة للتقليد غير ممكنة الآن، كما

أنّ التأصيل البحث غير مثمر. والأمر قبل هذا وذاك: هل نجتهدُ لنشاركَ في العالم، أم نجتهدُ لنتمايَزَ عنه، بزعم التميُّز عليه، أو بزعم انحرافه القاتل؟!

VII

حضرتُ في الشهور الماضية (تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر، ٢٠٠٣) ثلاثة مؤتمرات بوشنطن وبرنستون وهارفرد (كيمبردج ـ بوسطن). وقد تنوعت الموضوعات؛ لكنّ الهمّ واحد: ماذا يفعلون مع الإسلام والمسلمين؟ أو كيف يصلون إلى علاقاتٍ سليمةٍ معهم نتيجة فهم سليم لطرائق المسلمين في التفكير والتدبير؟ وتخالطُ ذلك كلَّه إراداتٌ ورغباتٌ واقتراحاتٌ بالتغيير لدى المسلمين، تارةً انطلاقاً من قوة الولايات المتحدة، وطوراً انطلاقاً من الحوار بين الحضارات والثقافات. مؤتمر وشنطن كان بعنوان: الإسلام والليبرالية. ومؤتمر برنستون كان بعنوان: الإسلام والمجتمع المدني. ومؤتمر هارفرد كان بعنوان: الإسلام والديمقراطية! والمُحْرجُ في هذه المؤتمرات أنّ كثيراً من القائمين عليها يريدون فهماً وحواراً فعلاً. ذلك أنّ الآخرين «حسموا أمرهم» لجهة الرأي في الإسلام والمسلمين. هناك المتطرفون الصهاينة الذين يقودهم كريمر وبايبس. وهناك المتطرفون المسيحيون (الإنجيليون) الذين يقودهم فولويل وروبرتسون وآخرون. وهذان الطرفان مهتمان بالتأثير في سياسات الإدارة الأميركية وليسوا مهتمين بالحديث مع المسلمين أو إقناعهم. وجلُّ همِّهم شنّ الحروب الاستباقية عليهم. ويأتي الإحراج في هذه المؤتمرات من الاضطرار إلى «المخالفة» منذ البداية. فكلُّ المؤتمرين يربطون هذه الموضوعات بالإصلاح الديني، أو أنهم يربطون الإصلاحَ السياسيَّ في العالمين العربي والإسلامي به. يأتي ذلك إمّا نتيجة سذاجة وعدم معرفة، أو نتيجة التأثُّر بتعليقات وانطباعات وسائل الإعلام بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١. فقد سمع هؤلاء جميعاً عن جبهة ابن لادن والظواهري المشكّلة عام ١٩٩٨ لمجاهدة اليهود والصليبيين. وشاهدوا ابن لادن يتحدث عن الفسطاطين. كما تابع كثيرٌ منهم الأحداث في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي خلال العقد الماضي، وكلُّها تتصل بشكلٍ أو بآخر بالإسلام السياسي. ومدى تقبُّل الحركات الإسلامية للديمقراطية. ولا أقْصِدُ هنا أنّ

المشكلة تتمثّلُ في تصوير الإسلاميين بأنهم غير ديمقراطيين، ولا بأنّ الإسلام هو الآن في موقع الاتهام؛ بل المشكلة في الاعتقاد الثابت أنه لو أصلح الفكر الإسلامي، وصار الإسلاميون يقولون بالديمقراطية والمجتمع المدني والليبرالية.. إلخ لصلحت الأوضاع السياسية في العالم الإسلامي، ولتَراجع «الإرهاب» ضدَّ الغرب أو انتهى، ولتحسّنت العلاقات بين الغربيين والعرب والمسلمين.

وبسبب هذا الانطباع تصاعدت الدعوات بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر من أجل إصلاح المناهج التربوية، وبرامج المدارس الدينية. وتحدث البعض بصراحةٍ عن تخلُّف الإسلام بسبب عدم تحقُّق الإصلاح الديني على مشارف الحداثة. كما رأى البعض الآخر أن الإصلاح الإسلاميَّ شرطٌ للإصلاح السياسي. والموضوع هنا يقوم على مغالطةٍ كبيرةٍ وقعْنا فيها جميعاً، وفرضها على النقاش في الأصل الإسلاميون وليس الغربيين أو اليساريين. فقد ظلَّ اليساريون العرب حتى الستينات مترددين في خوض نقاش ديني أو ثقافي حول الإسلام ودوره. وعندما بدأوا ذلك في الستينات اختاروا المصير للقول بإسلام تقدمي وآخر رجعي في التاريخ، وراحوا يعزفون على مقولة دعم التوجهات التقدمية في الإسلام من طريق التركيز على الجزء التقدمي من الماضي الإسلامي حسب وجهة نظرهم: القرامطة والإسماعيلية والزنج وثورتهم والفلاسفة الإسلاميون الأرسطيون والمعتزلة.. إلخ. وعلى الرغم من اليسارية والحرب الباردة؛ فإنّ تلك الميول والدراسات ظلت جزءًا من نظرية «التحديث» القائمة على المواجهة الحادة بين الحديث والتقليدي. والحديث هو الغربي والرأسمالي أو الماركسي، والتقليدي هو الإسلامي أو المسلم في المجتمع والثقافة والعادات والأعراف ونظام الحكم.

بيد أن الذي لفت الانتباه طبعاً إلى الإسلام ودوره، ليس في التاريخ، بل في الحاضر، الحركات الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي؛ التي تحدثت عن دولةٍ إسلاميةٍ تطبّق الشريعة. وانصرفت لأبحاثٍ في سائر النواحي المتعلقة بالدولة باسم الإسلام، كما نشرت مشروعات دستور، ومشروعات تنظيم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. واندفعنا نحن المثقفين غير الحزبيين، بعد الثورة الإيرانية على الخصوص إلى الخوض في هذه الموضوعات مؤيدين أو

شاجبين؛ ومنذ أواسط الثمانينيات شاجبين في الغالب؛ لكنْ من منطلقاتٍ إسلاميةٍ أيضاً. فإذا كان الإسلاميون قد اتبعوا منهج التأصيل (ردّ كل شيءٍ إلى القرآن والسنة)؛ فقد فعلنا الشيءَ نفسه بالإنكار عليهم استناداً أيضاً إلى المصادر الأولى، والتفسير الآخر لها ـ لكنْ أيضاً الالتزام بجدول أعمالهم الذي أثاروه، ومناقشتهم جدلياً في الآراء التي أبدوها بناءً على هذا البرنامج. فإذا كان الإسلاميون قد قالوا إنّ أصل المشروعية يكمُنُ في الشريعة؛ فنحن قلنا بل إنه في الأمة أو الجماعة أو الإجماع. وإذا قالوا إنّ الديمقراطية هي حكم الشعب؛ ولذلك فهي ضد الإسلام لأنه حكم الله؛ قلنا بل إنّ تدبير شؤون الناس إسلامياً هو بأيدي الناس. وإذا كانوا قد قالوا إنّ الجهاد خارجيٌّ وداخليٌّ ودفاعيٌّ وهجوميٌّ؛ فقد قلنا إنّ الجهادَ دفاعيٌّ فقط. ثم إنّ العنف الداخليَّ محرّمٌ بالقرآن والسنة... إلخ.
لكنْ منذ أواخر الثمانينيات تبلور تيارٌ رئيسيٌّ ضمن «الصحوة الإسلامية» أو «حركات الإسلام السياسية» يقول بحكم الشعب، وبالديمقراطية، وبالانفتاح وبالتعارف، وبالتعددية.. وكلُّ ذلك استناداً إلى تفسيراتٍ مشابهةٍ لتفسيراتنا للنصوص وللتاريخ الإسلامي. ومع ذلك فإنّ «العنف» باسم الإسلام لم يتراجع بل صار عالمياً وليس محلياً أو إقليمياً وحسْب. كما أنّ الأنظمة التي تحكم باسم الإسلام المعتدل أو الإصلاحي أو الأصولي؛ كلُّها لم تقدّم نماذج لحلّ مشكلة العنف بداخل المجتمع أو مع الخارج، ولا لحلّ المشكل الاقتصادي، أو السياسي.

ومن هنا؛ فقد لا يكونُ من المُفيد الاستمرار بالطرائق التحليلية نفسها؛ أي طرائق اعتبار الإسلام السياسي (الذي لم يتعرض للإصلاح) هو المشكلة، وأنّ «الإصلاح» ـ أيًّا يكن معناه ـ هو المقدّمة لحلّها.

VIII

إنّ المشكلة مع «الإسلام السياسي» ليس في قيادته لسياسات الدول العربية الإسلامية تجاه شعوبها، أو تجاه العالم. فهو بمعناه الجديد غير موجود إلاّ في دولتين هما إيران والسودان، وهاتان الدولتان ما عرضتا نموذجاً للاقتداء، ولا خرجتا على الأعراف الدولية، والقانون الدولي. بل المشكلة في حركاتٍ

وأحزابٍ وجماعات من الثوار المحترفين الذين يقولون إنهم يفعلون هذا الشيء أو ذلك باسم الإسلام أو من أجل الإسلام. تماماً مثلما كان الثوار اليساريون المحترفون يفعلون في الستينيات والسبعينيات، وبعض تنظيماتهم حتى اليوم. والمُلاحظ أنّ القوميين اليساريين والماركسيين مروا بمرحلتين: مرحلة العمل كحركات تحرير، ومرحلة العنف المسلّح على المستوى العالمي. ومعروفٌ أنّ هدف حركة التحرير الوصول إلى السلطة في بلدٍ معيَّن؛ أمّا العنف على المستوى العالمي، فيصبحُ احترافاً ليس له هدف سياسي مباشر؛ وإلاّ لماذا يكونُ عالمياً؟! إذ ليس من المعقول الطموح للسيطرة على العالم كلّه! وحركات العنف في إيطاليا وألمانيا والجيش الأحمر الياباني.. إلخ كلّها حركاتٌ من النوع الثاني. وأنا أرى أن الإسلاميين المتشدّدين هم من هذا النوع، ولذلك فسيخمدون، كما خمد ثوار المدن اليساريون، إذا لم تُطِلْ أعمارهم الحملات الأميركية: لماذا يُنشىءُ رجلٌ تنظيماً عالمياً لضرب الغرب، لو كان يستطيعُ أن يصل إلى السلطة ببلده، ويبني النموذج المحرِّر من سطوة الغرب؟ وهل يعتقد هذا الرجلُ فعلاً أنه قادرٌ بهذه الطريقة على منع الغربيين من التحكم بمصائر المسلمين؟!

إنّ المقصود من هذا كله ليس تعزية النفس بأنّ العنف الإسلامي إلى تراجُع أو زوال؛ بل الوصول إلى رؤيةٍ فيما يجبُ فعلُهُ في الأوضاع السياسية والدينية في العالم العربي والعالم الإسلامي. وهناك أمران اثنان ما عاد تجاهُلُهما ممكناً؛ **الأمر الأول**: الرؤية للمشكلات، وجدول الأعمال. **والأمر الثاني**: الإصلاح ومفهومه أو مفاهيمه. فبالنسبة للأمر الأول، ليس صحيحاً أنّ مشكلاتنا في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين كانت مشكلاتٍ دينية. كما أنّ الحلولَ لها ما كانت في التخلّي عن نهج هذا النظام السياسي أو ذاك لصالح نهج سُمّي أو اعتُبر إسلامياً. فالمجتمعات كانت مسلمة وما تزال، وأنظمة الحكم الحالية أو السابقة ليس أقلّ أو أكثر إسلاماً منها خلال القرون السابقة. فتبقى المشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية يلعبُ الوعي دوراً كبيراً في رؤيتها وتشخيصها وتحديدها. والدليلُ على ذلك أنّ أكثر نقد الإسلاميين للنظام الرأسمالي مأخوذٌ عن اليساريين بما في ذلك نقد العولمة، والسلوكات السياسية والاقتصادية

للولايات المتحدة الأميركية في عالم اليوم. ولو تأملنا بدقةٍ مؤسسات النظامين
الإيراني والسوداني، ورؤيتهما للمجتمع لتبيَّنَ لنا أنّ النظامين كوربوراتيان أو
جماعيان، لا يختلفان كثيراً عن أنظمة أوروبا الشرقية السابقة. وهكذا فإنّ الفشل
السياسي والاقتصادي والعسكري لتلك الأنظمة في الستينيات والسبعينيات، والذي
أوصل إلى رؤى الإسلاميين واليساريين، ما كان ينبغي الخضوعُ لتداعياته، والشكّ
في دين الأمة أو في إسلاميتها، وضرورة تبنّي صيغة «إسلامية» لعلاقة الدين
بالدولة من أجل الحلّ. فالمسائل السياسية والاقتصادية في عالم اليوم (بل
وعوالم الإمبراطوريات المنقضية) لها مداخلها المعروفة ومخارجها المعروفة.
ونحن لسنا فريدين من نوعنا لجهة المشكلات التي نُعاني منها، ولجهة الحلول
التي ينبغي المصير إليها. وقد كانت هناك أممٌ وما تزال تُعاني من مثل ما نعانيه،
وتحاولُ حلَّ المشكلات دونما لجوءٍ إلى جذريةٍ دينيةٍ أو أيديولوجية. الاقتصاد
البرازيلي (وقبله الأرجنتيني) وهو تاسع اقتصادٍ في العالم يُعاني من أزمةٍ طاحنة.
ولذلك اتجه الناخبون نحو اليسار والمرشح اليساري لولا داسيلفا، الذي اتبع
طريقاً وسطاً في الخروج من الأزمة. والمشكل الاقتصادي الصيني هائلٌ وفظيعٌ،
لكنه لم يدفع حتى لتغيير النظام؛ بل جرى الفصلُ بين النظام السياسي والنظام
الاقتصادي، وبدأت الأمور تسير بشكلٍ ممتاز. ومع ذلك فإنّ الليبرالية الاقتصادية
ليست حلاً سحرياً بدليل الأزمة العميقة التي يُعاني منها النظام الاقتصاديُّ العالميُّ
كلُّه. ويظلُّ التحليل المعقول، وموازنة المصالح والمخارج بين الأطراف الداخلية
والخارج، المسألة التي لا مَهْرَبَ من الاحتكام إليها؛ بعيداً من الأيديولوجيا،
ومن الحلول الشاملة والفريدة من نوعها.

أما **القضية الثانية**، والتي لا يفتأ الأميركيون يحدّثوننا عنها، فتتصل
بالإصلاح الإسلامي (المصير إلى ملاءمة الإسلام مع الديمقراطية والليبرالية
والمجتمع المدني.. إلخ) وضرورته للخروج من العنف وللخروج من الانغلاق
السياسي والاستبداد. والموضوع هنا طويلٌ ومتشعّبٌ، ويتطلب حديثاً موصولاً.
تتعلق المسألة هنا بأمرين: النظر إلى النصوص الإسلامية، والنظر في التجربة
الإسلامية الوسيطة، وكلا الأمرين يُنظرُ إليهما من الإسلاميين وخصومهم في

علائقهما بالحاضر. وقد أثبتت العقود الخمسة الماضية أنَّ كلَّ الرؤى لهذين
الأمرين ممكنة. بيد أن المشكلة هي في علائقها بالحاضر السياسي. فالتجربة
التاريخية للأمة تجربة منقضية ومفتوحة على شتى التفسيرات. والنصوص تتأثر في
تفسيراتها بأهواء المفسِّر وشخصيته وثقافته؛ وبخاصةٍ إذا كان يريد استخدامها في
هموم وحلولٍ حاضرة. والدليلُ على ذلك الرؤى المتناقضة تماماً للأمرين؛ بين
أولئك الذين يرون فيهما الحلَّ الملائم، والآخرين الذين لا يرون فيهما شيئاً.
والواقعُ أنه لا تلازُمَ بين الإصلاحين الديني والسياسي في مجالنا لا بالإيجاب
ولا بالسلب. لأنَّ كل الرؤى تنطلقُ من الحاضر ومشكلاته وتفرضُها على التجربة
الماضية أو على النصّ المعصوم، بحيث تصير تلك «الاجتهادات» عقائد تُستخدمُ
في ساحة النضال السياسي. وبذلك تصبح الآراء الأخرى محرَّمة أو عُرضة
للتكفير واللعْن. فلا يعود النقاش من أجل الإصلاح ممكناً، وهو الآن كذلك.
والإصلاح الذي أقصِدُهُ هو العودة لقراءة النصوص والتجارب والرؤى قراءات
كاشفة وهادئة، ليس من أجل التغيير السياسي أو الثقافي في الحاضر؛ بل من
أجل الوصول في المدى الطويل إلى تغيير في رؤية العالم لدينا، وهو ما يمكن أن
يؤدّي إلى تأثيراتٍ غير مباشرة في السياسة والاقتصاد والاجتماع؛ ودائماً في
المدى الطويل. فالقراءة الهادئة والناقدة وغير الإيديولوجية هدفها الفهم
والاستيعاب والتجاوُز، ويقومُ بها دارسون وعلماء جادّون ليس بخلفياتٍ
أيديولوجية أو سياسية، ولا علاقة لهم مباشرة بما يجري في الحاضر، أو ليس
عندهم برنامج تغييري للحاضر. أو بعبارةٍ أخرى: ليس هناك إسلامٌ ليبرالي أو
ديمقراطي في النصّ والتاريخ؛ ولا يمكن استحداثه. بل هناك مسلمون معاصرون
يفكرون بهذه الطريقة أو تلك تحت راية الإسلام الرمزية أو الاعتقادية أو النصية
أو التاريخية. ومشكلات المسلمين ليست مشكلات دينية حتى تُحلَّ بإصلاح
الإسلام أو الفكر الإسلامي. ولهذا فلا بد من التعامل مع العرب والمسلمين
مثلما يجري التعامُل مع الشعوب والثقافات الأخرى في السياسة والاقتصاد
والعلاقات الدولية. والأمر متبادلٌ هنا؛ بمعنى أنه في الوقت الذي يتعامل فيه
العالم مع المسلمين بطريقة طبيعية؛ يكونُ علينا عرباً ومسلمين أن نتعاملَ بالطريقة
نفسِها بالإصلاح السياسي والتنظيمي، وبالانفتاح الثقافي على العالم، وبالخطاب

المفتوح المتنوّع وليس المزدوج. قلنا ونقول للأميركيين ولأنفسنا: المشكلة سياسية واقتصادية عندنا وفيما بيننا وبينكم. ولو اتخذت هذه المشكلات على صعوبتها طريقها نحو الأفق المفتوح لتراجعتْ أبعادُها الرمزية التي تُعطيها طابعها المأساوي والعقائدي في الوقت نفسه. وعندها ستتضاءل التفسيراتُ الدينية للقضايا والمشكلات، فلا تعودون أنتم للتفكير بطرائق إصلاح الإسلام، ولا ننهمكُ نحن في نزاعاتٍ حول هذا الأمر مثل نزاعات الحديث حول صدام الحضارات أو حوارها. أمّا العنف الذي نعاني منه وتُعانون فستنخفضُ وتيرتُهُ بانخفاض قدرة المتطرفين على التجنيد والتحشيد لعدم تفاقم المشكلات، ولانفتاح الآفاق الجديدة الواعِدَة. ثم يزول عنف الإسلاميين كما زال العنف اليساري أو كاد.

IX

وقد كثرت أحاديث الأميركيين والمسلمين على حدٍ سواء عن إصلاح البرامج التعليمية، وضبط المعاهد الدينية الخاصة، طوال العامين ٢٠٠٢ و٢٠٠٣. وقد أُجريت دراساتٌ كثيرةٌ، ومن عدة أطراف، حول شتى المسائل المتعلقة بالتعليم الإسلامي، والذي نُسِبَ إليه تفريخ الأصوليين المتشددين والإرهابيين. بيد أنّ شيئاً عملياً لم يحدُثْ باستثناء إجراءاتٍ قيل إنّ باكستان اتخذتْها لضبط المعاهد والمدارس الدينية الخاصة، المنتشرة بكثرة في أنحاء شتى من البلاد. وقد قام الأميركيون ومعاونوهم من العراقيين، بعد احتلال البلاد، بكتابة برامج شاملة وجديدة لمدارس التعليم العام. وما جرى تأمُّلُ تلك البرامج من مراقبين خارجيين حتى الآن؛ وبالذات في موادّ حسّاسة مثل مادة التعليم الديني، ومادة التاريخ، ومادة التربية المدنية، ومادة القراءة العربية. وقد فهمتُ أنهم لم يتعرضوا لمادة التعليم الديني بالتغيير؛ في حين كانت هناك تغييراتٌ في الأرصدة الأخرى السالفة الذكر. وعلمتُ من مسؤولين تربويين وسياسيين بعدة بلدانٍ عربيةٍ أنّ الأميركيين الذين تحدثوا إليهم عن التغيير التربوي، ما كانوا مهتمين لنشر قيم الحرية والديمقراطية، بقدر اهتمامهم بما تقوله البرامج عن اليهود وإسرائيل والكفاح الفلسطيني من أجل التحرير.

على أنَّ الأمر، كما سبق القول، ليس ما يريده الأميركيون أو لا يريدونه، بل الخروج في البرامج عن الجمود والتكرار وعن تحويل الإسلام إلى حزبيةٍ نافيةٍ لقيمه الكبرى ومشروعه العالمي والإنساني. وأرى أنَّ أول قراءة نقدية «جادّة» لمناهج ومضامين مقررات التعليم الديني في مدارس التعليم العامّ (النموذج السعودي) قام بها باحثان سعوديان هما إبراهيم السكران وعبد العزيز القاسم، وتقدما بها للمناقشة في مؤتمر الحوار الفكري الثاني بمكة (٢٩ ـ ٣١/١٢/٢٠٠٣). جاءت الدراسة بعنوان: «المقررات الدراسية الدينية: قراءةٌ في فقه التعامل مع الآخَر والواقع والحضارة». وقد تبين لي من قراءة تلك الدراسة الرصينة الدقيقة أنّ المادة الدينية المعروضة في مدارس التعليم (المدني)، وليس في المعاهد العلمية (الشرعية)، هائلة الحجم بدايةً بحيث تكاد تُضاهي ما يُدرس في المعاهد الشرعية. وفضلاً عن أنّ ذلك يُثقل كاهل الفتاة والفتى ببرنامجٍ مُضاعف؛ فإنّ التكرار بارزٌ جداً، ويمكن حذفُ نصف المقررات الدينية دون أن تتأثر تربيةُ الطلبة الإسلامية، أو معلوماتهم الحديثية والفقهية. لا يسودُ تلك البرامج روحٌ واحدٌ أو متقارب؛ مما يدلُّ على تعدد الذين ألّفوا الكتب، وتعدد ميولهم ومشاربهم. وهذا كلُّه قبل الحديث عن مضامين تلك الكتب التي تنفتح أو تنغلقُ دون ضوابط واضحة أو رقابة من وزارة التربية، أو دائرة التعليم الديني فيها. وإذا كان مسوّغاً عرضُ وجهة نظرٍ عَقَديةٍ أو فقهيةٍ واحدة في المقررات للصغار حتى لا تتشوَّشَ أفكارهم، وينقسمَ وَعْيُهُم؛ فليس مسوَّغاً هذا الإصرار على الخلط بين العقيدة والفقه، بحيث يصيرُ أيُّ اختلافٍ مبرِّراً للتكفير أو التفسيق. أما رؤية الآخر الفكري أو الديني، فلا تشكو في تلك المقررات من التشدد والانغلاق، بقدر ما تشكو من السذاجة وقلة المعرفة والاهتمام بالصغائر من الأمور: فالماركسية والرأسمالية كفرٌ بالله ورسوله؛ في حين يوصف أولئك الذين يسخرون من «المطاوعة» أو لا يتبعون تعليماتهم بأنهم منافقون!

وتشُنُّ دوائر استراتيجية وثقافيةٌ عديدةٌ إذن، وفي الغربين الأميركي والأوروبي حرباً على العرب، وعلى الإسلام العربي بالذات، وتحت اسم الأصولية والتطرف والسلفية والعنف. ويتم ذلك على ثلاث جبهاتٍ رئيسية:

الجبهة السياسية، إذ تُتَّهَمُ الأنظمة العربيةُ بالاستبداد وبالفساد. - والجبهة التربوية والتعليمية؛ إذ يقالُ إنّ برامجنا التربوية متخلّفة ومتشدّدة، وتسودُ الجانب الدينيَّ منها رؤىً تشجّع على العنف ضد المرأة وعلى الآخر غير المسلم، وإسرائيل - وجبهة الثقافة أو الصورة في التاريخ والحاضر. وتحت هذه المظلة الواسعة يقال إنّ العرب عنيفون وفاسدون ومتخلّفون ويميلون للخصوصية والرموز والتمايُز. ويختلف القائلون بذلك في أصول هذا الانطباع: هل يعودُ للإسلام؟ أم للبنى العربية الفكرية والثقافية السائدة منذ أكثر من قرن.

وأياً يكن مقدارُ هذه الدعاوى من الصحة؛ فلا شكَّ أننا محتاجون، والآن قبل الغد، لنهوضٍ شاملٍ وإصلاحٍ شاملٍ: في المجال التربوي والتعليمي للالتحاق بالعالَم والعصر. وفي المجال السياسي، لصون الوجود والمصالح. وفي المجال الثقافي، للوصول لإصلاح ديني، وتسويةٍ مُعاصِرَة، تُنقذنا في المدى المتوسط، من دورات العنف، وعدم الاستقرار، وتصحّح علائقنَا بديننا وبثقافتنا التاريخية.

مقابلة:
الأصوليون والسلفيون وموضوعات أخرى في الإسلام المعاصر[1]

(١) نُشرت هذه المقابلة بجريدة الشرق الأوسط بتاريخ ٢٠٠٣/٨/٢١ وأجراها مع المؤلّف مشاري الذايدي.

الخطاب الإسلامي الجديد

* ما هو وضع الخطاب الإسلامي الحالي، ومسألة العنف الإسلامي تسخن من جديد، كيف توصّف الخطاب الإسلامي الحالي، هل هو خطاب مشغول بالإصلاح والتقدم، كما كان الإصلاحيون الأوائل، مثل الأفغاني وعبده، أم مأزوم بالمحافظة والهوية، مثل حسن البنا وسيد قطب؟

ـ الخطاب الإسلامي الحالي ليس منشغلاً بالإصلاح رغم كثرة الحديث عنه، فنحن المثقفين ـ حتى من اعتبروا إسلاميين منا ـ مشغولون بالشكوى من الأميركيين، والشكوى من حكامنا، والشكوى من المتخاذلين والخونة، والشكوى من أن أحداً لا يصغي لآرائنا وإنذاراتنا، والشكوى من أن الناس تركوا دين الله (إن كنا إسلاميين) أو تركوا القومية (إن كنا من القوميين العرب). ولا يمكن طبعاً وضع كل المفكرين الإسلاميين في خندق أو صف واحد؛ فهناك المتشددون، الذين ما تزال الهوية وهمومها متوهجة لديهم، وهؤلاء ما عاد التغيير الثقافي أو السياسي يشغلهم في الحقيقة، بل إنما يشغلهم التخطيط والتدبير لمصارعة المشركين والكفرة والفساق والمرتدين، وبالوسيلة الفضلى، أي بالهجمات الانتحارية داخل دار الإسلام وخارجها، والذين لا يستطيعون المشاركة بأنفسهم لسبب أو لآخر، يشاركون بالدعاية والدعاء، ومثلهم مثل «قعدة» المحكِّمة المعذورين وغير المعذورين. وهناك الفريق الرئيسي من الإسلاميين، وهو لا يملك أطروحة بديلة، رغم الحديث الكثير منذ الستينيات من القرن الماضي عن «الحل الإسلامي»، والحديث الكثير عن نظام الشورى، وعن البنوك اللاربوية... الخ وهؤلاء مسالمون، ويريدون المشاركة إن سُمح لهم وهو يكثرون الحديث الآن عن الإسلام الحضاري، والحديث مع العالم، بعد أن قضوا عقوداً يحاولون إقناعنا بأن الغرب شر كله، وأن صراعنا معه صراع حضاري بعيد المدى. على

أي حال يملك هؤلاء جمهوراً معتبراً، ويقومون ببعض البحوث الفقهية الجيدة، ويعملون منذ عقدين على «تدجين الصحوة»، وهم حائرون بين السلطات والأميركيين والمتشددين. ويكون علينا أن نتنبه إلى أن مرشِّدي الصحوة (والعياذ بالله من صحوةٍ كهذه) هؤلاء هم الإسلام الجديد والسائد في المدى المنظور. فإلى جانب تحليلي القائل بأن إشكالية الإسلام الإصلاحي هي التلاؤم والتقدم، وإشكالية الإسلام الإحيائي أو الصحوي هي الهوية والخصوصية، أرى أن الإصلاح الإسلامي والسلفية تعاونا في مطالع القرن العشرين على ضرب التقليد الإسلامي بحجة عجزه وظرفيته واستسلامه وتواكله (كما يقول الإصلاحيون)، وبحجة اختلاطه بالشرك ومغادرته لصفاء التوحيد، وشعبوانيته (كما يقول السلفيون) ونحن هنا الآن: إحيائيةٌ شاملة. وبداخلها سلفيون وأصوليون متشددون، وتيار رئيسي يحاول ملاءمة المتناقضات، وتقليديةٌ إسلامية صارت في آخِرها.

*** ضرب التقليد الإسلامي**

* حسناً، إذا صحت هذه القراءة لتوزع القوى الإسلامية، من الذي عبأ الفراغ الذي خلفه انهيار أو ضعف الإسلام التقليدي؟

- عندما تضاءل التقليد، وتصدعت مرجعيته، لم يحتل المساحة الفارغة الإصلاحيون، بل احتلها الإحيائيون والصحويون والسلفيون، إذ استطاع هؤلاء - وبمساعدة السلطات والجمهور - تصوير حلفائهم السابقين من المجددين بأنهم متغربون، ومخامرون للاستعمار. واستطاع الإحيائيون وحلفاؤهم من السلفيين في العقود الأربعة الأخيرة أن يطوروا تفكيراً إسلامياً جديداً يدور كله حول ثلاثة أفكار: ترك الناس لدين الله، وكذا السلطات، وتآمر الغرب على الإسلام، والمطلوب الاستيلاء على السلطة السياسية لتطبيق الشريعة (فكرة الحاكمية بصيغ شتى)، ومواجهة محاولات الداخل والخارج لضرب الإسلام.

ولهذا لا ينبغي الخلط بين التقليديين أو المحافظين من جهة، والإحيائيين والسلفيين من جهة ثانية، والذين يسودون الساحة الآن. فقد بلغ من ضعف

المؤسسات الدينية التقليدية بسبب عجز العلماء، وإساءة استعمال السلطات لهم، أن كثيرين منهم يلجأون لأفكار وطروحات الصحويين للاحتفاظ ببعض النفوذ والاحترام لدى الجمهور. ثم إن الخطاب الرسمي الديني تبنى الكثير من طروحات الصحويين لإثبات إسلاميته. وهذا معنى القول أن الخطاب الصحوي والسلفي سائد الآن، إنه الإسلام الجديد في صيغته غير العنيفة. وقد ثبت فشل الجزء المسيّس منه (الإسلام السياسي) في إيران والسودان. لكن الخطاب الديني في العادة لا يتأثر بالفشل، لأنه فكر تضحوي في الأصل، النصر أو الشهادة، والشهادة شكل من أشكال الانتصار بهذا المعنى.

* لكن: هل بلغ ضعف الإصلاحيين الإسلاميين إلى درجة استبداد المحافظين التقليدين والسلفيين الإحيائيين بالتأثير؟

- الفريق الثالث، فريق الإصلاحيين، لا يمكن اعتباره تياراً، وهو لا يدعي ذلك لنفسه فالتيار هو الذي يملك رؤية بديلة، والإصلاحيون الآن قلة، ويسلكون مسلكاً دفاعياً أو نقدياً تجاه طروحات المتشددين، وأطروحة التيار الرئيسي، وينصب الجهد الفكري لهؤلاء على التوفيق والتلفيق بين الأهداف العامة أو المقاصد العامة للشريعة، والتيارات الرئيسية في الحضارة المعاصرة، وإذا تجادلوا مع الصحويين يحاولون تفسير النصوص بشكل آخر، لكنهم لا يجرؤون على طرح رؤية «بديلة» للعالم غير السائدة لدى الإسلاميين الصحويين، كما أنهم في مجال تفسير النصوص أو التاريخ الفقهي والسياسي يلجأون للانتقاء مثل الصحويين أنفسهم. وهكذا فالإصلاحيون تنقصهم الجرأة، وتنقصهم المعرفة العميقة بالإسلام وبالعالم، لكن لا تنقصهم الإرادة. فالفكر الإسلامي المعاصر ليس محافظاً أي أنه ليس تقليدياً، بل هو مأزوم بالهوية، ومهجوس بمقولة تفعيل الإسلام في المجتمع، وإعادته للدولة، والرد على مؤامرات العالم على الدين.

* هناك منطلق أساسي للخطاب الإسلامي، وهو منطلق المرجعية، مرجعية الشريعة، هل تكمن في تطبيق الشريعة، فقط، بدون الاعتداد بمرجعية الجماعة والأمة؟ السؤال: أين هي مرجعية الشرعية «السياسية» كما حدثت في التاريخ، وكما نظّر الفقه السني السياسي؟

ـ الفكر الإسلامي الصحوي المعاصر استقرت لديه المقولة التي ترى أن الشريعة هي مناط المرجعية والمشروعية، وهذا معنى قولي في الإجابة السابقة: إننا نعيش حقبة إسلام إحيائي أو صحوي جديد. ففي الإسلام التقليدي، إسلام المذاهب الفقهية المعروفة، أن الجماعة (الإجماع) هي أساس المشروعية، ومناط المرجعية، فالجماعة هي التي تحتضن النص والشريعة، ويهبها ذلك وإجماعها سلطة المرجعية، في حين ترى الإحيائية الإسلامية أن الناس غادروا الدين، أو أكثرهم، ولذا لا مرجعية معصومة إلا في الشريعة، وبذلك تتساوى في الإسلام المعاصر فكرة الحاكمية (لدى صحويي السنة) مع فكرة أو عقيدة الإمامة وولاية الفقيه (لدى صحويي الشيعة). الفقه السياسي أو الدستوري القديم لدى أهل السنة يقوم على شيوع السلطة في الأمة (عبر اجتماع العقل ـ الشريعة فيها)، ولذلك تملك الأمة أن تعهد عن طريق الشورى والبيعة بالخلافة أو الإمامة أو رئاسة الدولة لأحد أبنائها بعقد يضع بنوده وشروطه ومهماته أهل الحل والعقد. أما الفكر الإسلامي المعاصر فيتمدح بذلك التاريخ، لكنه يعتبر الشريعة وليس الجماعة مناط الشرعية والمشروعية، فحسن الترابي بايع الرئيس السوداني السابق جعفر النميري بإمارة المؤمنين، لا لشيء إلا لأنه تعهد بتطبيق الشريعة ـ وفعل الشيء نفسه مع (الرئيس السوداني عمر) البشير، الذي وضعه منذ سنتين في السجن أو الإقامة الجبرية؛ وبحق، أليس هو الإمام الواجب السمع والطاعة في نظره منذ عام ١٩٨٩؟

* هل يمكن أن تشرح لنا أكثر، أين موضع الافتراق في طبيعة النظرة للمشروعية السياسية بين الموروث السني التقليدي، من جهة، وبين الإسلاميين الصحويين؟

ـ فقهاء أهل السنة يعتبرون الشأن السياسي شأناً تدبيرياً فرعياً، واجتهادياً وليس عقائدياً، بينما يعتبر الإسلاميون المعاصرون الشأن السياسي ديناً من الدين لا لأن الحاكم مقدس، بل لأنه مكلف مهمة مقدسة هي تطبيق شرع الله. وقد خضتُ طوال الثمانينيات نقاشات مع إسلاميين من التيار الرئيسي (الصحوي) حول أساس المشروعية، ومناط المرجعية العليا، وباستثناء محمد سليم العوا، يقول

هؤلاء جميعاً حتى اليوم بمرجعية الشريعة في الشأن السياسي أيضاً. والطريف أن المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين (رئيس المجلس الإسلامي الشيعي السابق في لبنان) طلع بمقولة (ولاية الأمة على نفسها)، ليجادل بها أبناء مذهبه من دعاة ولاية الفقيه، لكنه وجد نفسه في جدالات لا تنتهي مع فقهاء الصحويين من أهل السنة!

*** فقر الفقه السياسي السني**

* لاحظ بعض المستشرقين أن الفقه السياسي السني فقير، وقد نشأ في بلاط السلطة، ليبرر لها أوضاعها ويسوغ رغباتها، وأستشهد بالتعاطي السني مع فكرة ولاية العهد «الكسروية» وولاية المتغلب، آخذين بالاعتبار، في تفسير هذا الفقر، أن التطور العملي يسبق التنظير الفقهي، فقد نشأت مؤسسة الخلافة قبل أن يتم التنظير لها، كما أشار لذلك أحمد عبد المجيد في كتابه «البيعة عند مفكري السنة»، هل تتفق مع هذه الملاحظة؟ وإلى ماذا تعزوها؟

ـ الفقه السياسي الإسلامي ليس فقيراً. والإصرار على أولوية مؤسسة الخلافة ليس علته أنها قامت قبل نشوء الفقه الدستوري أو فقه الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، فالشأن السياسي لدى الفقيه، كما سبق القول، شأن تدبيري، يعتمد فيه على رأي الجماعة وسلطتها وأعرافها وإجماعاتها. وقد اعتصم الفقيه بتاريخية مؤسسة الخلافة باعتبارها إجماعاً وأساساً للمشروعية. أما تضاؤل دور الشورى في وصول أفراد من قريش للإمامة، فما اعتبره الفقيه مبرراً لإسقاط المشروعية، لكنه لا يعترف بولاية العهد، كما لم يعترف بتوارث السلطة، وفي ما عدا أصل المؤسسة، اعتبر الفقيه أن كل شيء قابل للتغيير والإصلاح. فقد أسقط عدة فقهاء شرط القرشية في الإمام. وقال آخرون بإمكان تعديد الأئمة إذا اتسعت مساحة الدولة. ورأى الجويني مثلاً إمكان تولية تركي سلجوقي الخلافة، إذا عجز القرشي العربي عن «مباشرة الأمور بنفسه». وربط آخر المشروعية بوظائف الخليفة، وهل يؤديها على الوجه المرضي أم لا، ما دام وصوله للسلطة من غير طريق الشورى... الخ.

وقد كان هم الفقيه (غالباً طبعاً) الحفاظ على الوحدة السياسية والجغرافية للأمة والدولة، وإن بطريقة رمزية. وفهم الدستوريون القدامى هؤلاء ظهور منصب السلطان، باعتباره تغييراً اقتضته المتغيرات التاريخية والاجتماعية عندما صار العرب أقلية ضئيلة في الدولة. هذه كانت أفهامهم، أو هذا كان مقدار استيعابهم للمتغيرات. والدليل على نجاح الخلافة التاريخية بقاؤها في وعي الناس حتى اليوم. وإن يكن الوجه الآخر لهذه «النوستالجيا» أننا فشلنا في تطوير صيغة أخرى للدولة يرضى عنها الجمهور لأنها تحقق مصالحه المادية والمعنوية. وما كانت الخلافة مقدسة في نظر الفقيه، ولا خضع بشأنها غالباً لأهواء السلطان (ابن جماعة مثلاً في «تحرير الأحكام»، وليس في عمله القضائي، كان من فقهاء السلطان، بينما معاصره ابن تيمية في «السياسة الشرعية» ليس كذلك، رغم دعمه القوي للسلطنة المملوكية في جهادها ضد الصليبيين والمغول)، وقد جرت في النهر مياه كثيرة، وما عاد شيء من ذلك صالحاً أو وارداً الآن. أما التجربة التاريخية فلا يصح الحكم عليها بمنظور العصر، ولا بمنظور الإحيائية الإسلامية.

*** البيعة والعصر**

* هل تعتقد أنّ فكرة «البيعة» تصلح أساساً لبناء عقد سياسي واجتماعي بين السلطة والشعب، أم نحن بحاجة لأساس جديد، خصوصاً أن هناك اختلافاً في تكييف البيعة، هل هي عقد كعقد المتبايعين في البيع والشراء، كما يرى ابن خلدون، أم هي ملحقة بالإجماع بما أن الإجماع يولّد حكماً شرعياً وكذلك البيعة؟

ـ البيعة ليست تقليداً خاصاً بالمسلمين، وإنما هي من تقاليد إتمام المشروعية في الأنظمة الملكية في العالم كله، والذي يجب الرجوع إليه الآن هو أصل الشورى المفضية لإسباغ المشروعية بالإجماع أو بالأكثرية. وإذا كنا لم نمارس الصيغ الانتخابية في صناديق الاقتراع في تاريخنا القديم، فالأمم الأخرى لم تمارسها كذلك، وهي تمارسها الآن، دون أن يخل ذلك بأديانها ولا بقومياتها. فالشأن السياسي كما يقول سائر فقهائنا ليس شأناً تعبدياً، ولذا الاحتكام فيه للمصالح لا للنصوص وأفضل أشكال التقدير والتدبير. والذين

يتحدثون عن البيعة وعقدها اليوم، لا يفعلون ذلك في الحقيقة لأنهم يحبون التاريخ الإسلامي (فهم يقولون إن الانحراف بدأ منذ أيام معاوية)، بل لأنهم يعتبرون الشأن السياسي جزءًا من الدين، ولست أدري كيف يقول هؤلاء إن الشورى ملزمة (يعني أنها تملك سلطة)، ثم يريدون العودة للبيعة التي لا ترتبط بالشورى في تاريخنا كله؟

*** الحاكمية وولاية الفقيه**

* سيد قطب، السني، كرس فكرة (الحاكمية) وأحلها محل القلب من تنظيره الإسلامي، هل فكرة الحاكمية هي التعبير السني عن فكرة ولاية الفقيه لدى الشيعة؟

ـ الحاكمية عند سيد قطب، وسائر الصحويين، هي حكم الله في الأرض عن طريق تطبيق شريعته، فالوصول إلى السلطة السياسية لهذا الغرض، هو مسوغ المشروعية، وليس إرادة الناس أو انتخابهم، وما قال بالحاكمية سيد قطب والمودودي وحدهما، بل هي مقولة سائر الإسلاميين، وإن اختلفوا في التفاصيل. أما ولاية الفقيه لدى الخميني فهي عامة للفقيه المجتهد بمرجعيته بالوكالة والنيابة عن الإمام المعصوم الغائب فالحاكمية سلطة دينية باسم الشريعة، وولاية الفقيه سلطة دينية باسم الإمام. وعمل ولاية الفقيه في غيبة الإمام تطبيق الشريعة (وعلى ذلك ينص الدستور الإيراني: الشريعة الإسلامية على المذهب الجعفري) والطريف أن مدوني الدستور الإيراني يستمدون مواد كاملة من الأحكام السلطانية للماوردي في المهام الدينية والدنيوية لمرشد الثورة أو الفقيه المرجع أو الإمام.

* كان من أسماء الخوارج (المحكمة) وكان أبرز شعار رفعوه هو: لا حكم إلا لله، هل هناك صلة بين حاكمية المودودي وسيد قطب وحكم الخوارج؟

ـ لا أرى أن هناك شبهاً بين التحكيم عند أهل حَروراء، والحاكمية لدى المودودي وسيد قطب، وإنما تستخدم هذه المقارنات للتشنيع على الطرفين. والمنبتُّ، كما قال صلوات الله وسلامه عليه، لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى.

* الحركات الأصولية... لماذا؟

* هل الحركات الأصولية، حركات سياسية اتخذت مظهراً دينياً، أم هي حركات دينية اتخذت مسببات سياسية للنشاط (الهيمنة الأميركية، فقدان العدالة الاجتماعية والتردي الاقتصادي، وقضية فلسطين) وعليه، فإن الخطاب الوحيد القادر على تحريك الجماهير، والمتطلعة للخلاص، والحد من الاستبداد، هو الخطاب الإسلامي، حسب ملاحظة الكاتب السوري برهان غليون؟

ـ كنت أرى قبل عقد من السنين ما يراه برهان غليون وآخرون (وقد كتبت ذلك في كتابي القديم: الإسلام المعاصر، ١٩٨٧) من أن هناك أسباباً واضحة لظهور الأصولية الإسلامية: الفشل في تجربة الدولة، مسألة فلسطين، فقدان العدالة، الهيمنة الغربية فالأميركية.. الخ، لكنني الآن أرى أن الأصوليات ظاهرة عالمية في كل الأديان، وبعضها (مثل الأصولية الهندوسية) أفظع من الأصولية الإسلامية.

أصوليتنا علتها المتغيرات العاصفة على كل المستويات، وإدراكات ذوي الحساسية العالية من بيننا وردود أفعالهم على سائر مناحي الحياة، ومن ضمنها طبعاً النكبات السياسية والاقتصادية والعسكرية. في كل حقبة ازدهار مادي أو نكسة مادية تظهر حركة إحيائية لدينا، ويظهر إحيائيون كبار، ففي بغداد في القرنين الثاني والثالث ظهرت جماعات «تحريم المكاسب» وهم أناس ثوار رأوا أن الازدهار الدنيوي جعل كل شيء حراماً، ولا بد من التغيير بالسيف أو بمغادرة المدينة للبادية. وفي عصر الحروب الصليبية والمغولية رأى كثيرون، منهم ابن تيمية وسائر «أصحاب الحديث» أن العلة تكمن في ترك الناس للدين، وتفرقهم شيعاً وأحزاباً. فالإحيائية الإسلامية ظاهرة تاريخية وحاضرة، وشأننا فيها شأن سائر الأديان، وبالذات تلك التي تستند إلى نص مقدس، تتنوع تأويلاته، وطرائق استلهامه أو الرجوع إليه، بتنوع الظروف وتغيرها.

* إذاً كانت الإحيائية تزدهر مع كل تحدٍ تمر به الأمة على طول التاريخ، إلا أنها كانت مُزاحمةً بتياراتٍ أخرى وربما تدخل في مرحلة كمون، بينما الملاحظ الآن فورتها الكبرى منذ عقود من السنين دون مزاحم لها أو كلل منها؟

ـ الإحيائية الإسلامية بالذات قويت وتعملقت لثلاثة أسباب: استخدامها في الستينيات والسبعينيات في سياق الحرب الباردة، لمصارعة الناصرية واليسار، والضغوط الكاسحة التي تعرضت لها من جانب السلطات في بلدان عربية رئيسية. ثم استخدامها في مصارعة السوفيات في أفغانستان. في المرة الأولى تسيس الإحيائيون، وتمرسوا بالصراع الإيديولوجي، وفي المرتين الثانية والثالثة تحشدوا في مكان واحد، وحملوا السلاح، وصارت لهم قيادات كارزماتية. فالحركات الإحيائية الإسلامية هي حركات دينية في الأصل، وتسيست فئات منها في الظرفين السالفي الذكر، وفي موازاة ذلك تطورت لديها الرؤى المختلفة للحاكمية أو لعلاقة الدين بالدولة.

* الدول القديمة والجديدة... ما الفرق؟

* دول الأمويين والعباسيين والسلاجقة وبني أيوب والمماليك، هل كانت دولاًأصولية أم علمانية، دينية أم دنيوية. هل هناك شيء «جوهري» اختلف مع الدولة العربية الحديثة عن الدولة القديمة، ولماذا هذا الحنين الدائم لدولة الماضي، هل هي إشكالية حاضرة طُلب حلها في صورة الماضي أم أزمة في بنية الفكر السياسي الإسلامي منذ لحظة «السقيفة» وهي أزمة: مصدر المشروعية؟

ـ الدول الإسلامية القديمة كلها دول دنيوية، وذلك بمعنيين، الأول، اعتقادها أن مشروعيتها من خارج، أي من الله والناس بالنسبة للأمويين والعباسيين، ومن الخلافة والإنجازات العسكرية بالنسبة للسلاجقة وللأيوبيين والمماليك. والثابت أن هؤلاء جميعاً ما كانوا يرون قدسيَّةً لأشخاصهم ولا لأهدافهم، كما لا يرى الناس لهم ذلك، وكانت المشروعية الشكلية متحقِّقةً باعتراف الخلافة بهم من جهة، وبإنجازاتهم العسكرية الكبرى من جهة أخرى. وعندما كان الإنجاز يتراجع، كانت الدولة تسقط. وقد حاول ابن خلدون، كما هو معروف، أن يضع نظرية لذلك. وما عرف تاريخنا القديم أزمة مشروعية كبرى إلا مرة واحدة عندما سقطت الدولة الأموية سقوطاً مريعاً، رغم قوتها العسكرية، بسببِ تضاؤل مشروعيتها في عيون الأكثرية. وأساطير اللامشروعية في السقيفة أو الأكثر في وصول معاوية بدون شورى... الخ.. لا مقنع فيها. وهي صورة

تاريخية لخصومات (سياسية) لبست لبوساً دينياً. السقيفة مظهرٌ ديمقراطيٌّ وصيْغةٌ متميّزةٌ لو تطورت وبقيت خارج المسجد لكان ذلك أمراً جيداً جداً. والذين يحملون على السقيفة يفعلون ذلك لأسبابٍ مذهبيةٍ أو مُعاصرة.

وعندنا اليوم أزمة مشروعية في السلطة السياسية، لكنها ليست سبب الحنين للتجربة القديمة، السبب هو تغير مقولة العلاقة بين الدين والدولة. فالأصولية الإسلامية تعتبر أن الإسلام في خطر، ولذلك تريد حمايته بسلطان الدولة، عن طريق الوصول للسلطة وتطبيق الشريعة، وهذا معنى قول حسن البنا: الإسلام دين ودولة، ومصحف وسيف. الإسلام دين ودنيا، أي أنه مؤثر فيها، هذا صحيح، أما المصحف والسيف، فيعنيان تسخير الدولة للدين، أو الدين للدولة. ولو أن الناس هم الذين يصنعون السلطة السياسية في مجالنا، لظل الدين مؤثراً جداً في الحياة العامة، لكن ليس على أن مهمة الدولة «حراسة الدين» كما يقول الماوردي، ولا «تطبيقه» كما يقول المودودي وسيد قطب. هذه هي الأطروحة الجديدة، أو هذا هو الإسلام السياسي: قيام نخبة بالاستيلاء على النظام لتفعيل الإسلام في المجتمع وإعادته للسلطة. وما كان الأمر كذلك حتى مشارف العصور الحديثة. صحيح أنه ما كان هناك فصل بين الدين والدولة بالمعنى العلماني الفرنسي، لكن كان هناك تقسيم عمل، أو فصل بين السياسة والشريعة، كان للسياسيين مجالهم - وللفقهاء مجالهم - وتجاذب على أطراف المجالين. أما اليوم فالفقيه الجديد (وليس التقليدي) يريد أن يصل للسلطة، وأن يحكم باسم الدين، بحجة الخوف على الإسلام من جهة، ولأن الشأن التدبيري جزء من الدين أيضاً (يذكرون في هذا المجال إقامة الحدود، وبعض الأحكام الواردة في القرآن - وقد كانت السلطات السياسية تطبقها، دون أن يعني عدم تطبيق بعضها أن الدولة كفرت، أو أن الناس غفلوا عن الإسلام).

*** مفهوم الوطن في أزمة**

* تناولت في دراساتك مفاهيم: المجتمع، الجماعة، الدولة في الفكر السياسي الإسلامي وطبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم. برأيك، هل يعترف الخطاب الإسلامي بمفهوم الوطن الحديث؟ أعني ذلك القطر ذا الحدود المحددة

والهوية الوطنية الجامعة والجنسية والعلَم... وهل عدم اعتراف الخطاب الإسلامي بمفهوم الوطن، إن صح ذلك، هو مصدر علته الحقيقية؟

- أزمة مفهوم الوطن، ليست قصراً على الإسلاميين، بل هي موجودة لدى القوميين أيضاً. فلا أحد من الإسلاميين أو القوميين يقول في الحقيقة بمشروعية الكيانات القائمة، لكننا جزعنا جميعاً لما حدث في العراق، ولا ندري الآن، هل نحن حقاً مخيرون أو مجبرون على التسليم بالنظام القائم، أو يكون البديل الفوضى والتفكك؟ أفهم تجذر فكرة الأمة وارتباطاتها الدينية لدى الإسلاميين، لكنني لا أفهم كيف لم يستطع دعاة الدولة القومية أن يصلوا لحل بين القومي والقطري، الأزمة طاحنة، ولا أعرف مخرجاً منها. نحن نتجادل مع عراقيين كثيرين منذ شهور بشأن العروبة والوحدة الوطنية، وهم يطلبون منا أن ندعهم وشأنهم، ويقولون إنهم لا يريدون نصائحنا نحن الذين وقفنا مع صدام حسين أو لم نُدن نظامه. وفي حين أفهم شكاوى وبؤس كثير من إخواننا وأنهم يريدون التنفس، لا أفهم أشخاصاً من مثل كنعان مكية أو أحمد الجلبي أو إياد علاّوي، الذين يعتبرون احتلال بلادهم انتصاراً وتحريراً! على أي حال: ما مناط التماسك في مجتمعاتنا، الانتماء العربي والإسلامي، أم النظام السياسي، أم هما معاً؟ الإسلاميون عندما يصلون للسلطة يمارسون سياسات محلية بحتة، وكذلك القوميون، لكن عندما يسقطون لا يبقى البلد أو الشعب أو الدولة! هذه محنة كبيرة.

*** الحركات الأصولية والمستقبل**

* هل نحن إزاء ازدهار طويل للحركات الأصولية أم هو توهج فتيل السراج الأخير، هل هي حركات مربوطة بظروف سياسية متغيرة أم هي متصلة بأسباب فكرية وفلسفية ليست السياسة إلا مفردة في أبجديتها؟ وهل تعتبر أن العنف الأصولي في حالة تقدم أم تراجع، خصوصاً بعد أن ضرب في السعودية والمغرب مؤخراً؟

- أعتقد أن الأصولية العنيفة تتراجع، والهجمات الانتحارية ذاتها دليل على

ذلك: لا يصدر بيان أو توضيح، بل يقوم شبان هائجون بنحر أنفسهم، ومدنيين كثيرين مسلمين أو غير مسلمين، وهذا يعني اليأس، وعدم وجود مشروع، وقد تحدث بعض الأعمال العنيفة في بلدان الخليج أو المغرب أو مصر، لكن الأمر مضى وانقضى، وما عادت هناك موجة شأن التي عرفناها حتى أواخر التسعينيات. وأنا أفرقُ بين الأصولية الإحيائية، والأصولية السلفية، فالسلفية ما تزال تهتم أكثر بمسائل التوحيد والإيمان والكفر، والولاء والبراء، ولها جذور ضاربة. ولذلك قلت إن أعمالاً عنيفة يمكن أن تحدث ضد المدنيين، رغم هول ما حدث بالرياض واستنكار الجميع له. لكن لا مشروع، ولا مستقبل، ولا بيان ولا تعليل. ولذا أرى أن الأمر لهذه الناحية انقضى أو كاد. على أنّ هذا لا يعني أن الأصولية انتهت، فهناك كما قلت إسلام جديد سائد بين الشباب والكهول على الأقل، ولن ينتهي إلا بالإصلاح الذي يقرأ بـ«نقدية» كيف تحولت الشريعة إلى قانون، وكيف ظهرت واستتبت مقولة: اندغام الدولة بالدين والدين بالدولة، وكيف صار المسلمون غافلين أو كفاراً، وكيف تحول العالم كله إلى مؤامرة على الإسلام، وكيف صار المسلم مستضعفاً أو خارجاً عن الدين أو انتحارياً: لا بد من إصلاح ديني ولا بد من رؤية مغايرة للعالَم والعلاقات به.

* هل أخفق المشروع الإصلاحي؟ هل ازدهار الإحيائية السلفية إيذان بإخفاق المشروع الإصلاحي الإسلامي الذي انطلق مع الأفغاني ومحمد عبده مطلع القرن؟ وإلى أين نحن سائرون ولماذا غاب الليبراليون العرب عن هذا الغليان التحولي؟ ولكن قبل ذلك، هل يمكن أن ينجح المشروع الليبرالي العربي أصلاً أو يولد نظام عربي جديد؟

ـ لم يفشل مشروع الإصلاح الإسلامي كلياً، لكنه مضى وانقضى وتحققت بعض مطالبه وتطلعاته، ولم يتحقق البعض الآخر، لكن البارز كما قلت أن الأصولية الإسلامية أحبطت اندفاعته، وانصرفت لافتراس التقليد الإسلامي والحلول محله. ولا تسأل عن الليبراليين العرب، فقد سكتوا بالأمس أو عملوا مع الأنظمة، ونراهم الآن يطلون علينا مع المنظمات الدولية، وجمعيات حقوق الإنسان، أو مع الأميركيين المحررين. وهناك فرصة طبعاً لنظام عربي جديد، لأن

الناس لم ينتهوا، وقد حاولوا وسيحاولون أن يصنعوا أنظمتهم وأن يصونوا مصالحهم. ويكون علينا نحن المثقفين والمعنيين بالشأن العام أن نعمل معهم بطريقتنا: بالمعرفة العصرية والنقدية، وببلورة الطروحات، وبعدم السكوت بعد الآن ولا المجاملة، لأنه لا وقت لذلك. وأريد هنا أن ألاحظ أنه لا علاقة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، إنها حيلة السلطات والليبراليين الجدد: الحديث الطويل العريض عن إصلاح الدين والخطاب الديني، للخلاص من الظلامية وللإطلال على التعددية والديمقراطية. للإصلاح الديني آلياته الطويلة والمعقدة، وهو يتطلب زماناً، ونحتاج لتجارب وخبرات وعقول، وأهم ما فيه أن العجلة لا تنفع بشأنه أما الإصلاح السياسي فمعروف الآليات، والخبراتُ بشأنه متوافرة وعالمية وهو ضروري لصون وجودنا ومصالحنا، فمن جهة هناك ضرورة لا تنتظر. ومن جهة أخرى يظهر أن القيام بالإصلاح السياسي سهل وميسور ومعروف الطرائق. وأعتقد أن الإصلاح السياسي مفيد أيضاً للإصلاح الديني، وليس العكس.

*** هل يفهم الغرب الإسلام؟**

* أشرت في بعض مقالاتك إلى أن هناك أزمة فهم للإسلام وحضارته لدى الدارسين الغربيين ومثلت لذلك بالاختلاف بين نظرة «غلنر» و«غيرتز» حول تفسير الأصولية الإسلامية، واتهمت كثيراً من الغربيين بقلة فهمهم للدراسات الغربية الرصينة قبل فهم الإسلام نفسه. السؤال: هل تعتبر سبب «عدم الفهم» كما تقول عدم اطلاع الغربيين أم اختلاف زوايا النظر ومناهج البحث؟

ـ دراستي عن الاستخدامات الأنثروبولوجية في الحملة على الإسلام[١] هي جزء من كتاب يصدر قريباً بعنوان «الصراع على الإسلام»[٢]، وقد حاولت فيها وفيه أن أقرأ تطورات النظر إلى الإسلام والمسلمين في الاستشراق الجديد، وفي الدراسات الاستراتيجية والسوسيولوجية، وخصصت السنتين الأخيرتين بعد

(١) هو الفصل الوارد في هذا الكتاب بعنوان: «الصراع على الإسلام، من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا».

(٢) هو هذا الكتاب.

أحداث ١١ أيلول/سبتمبر باهتمام خاص. وأرى أن الصور المتبادلة ما عادت تتأثر بدرجة المعرفة فقط، بل بدوائر صناعة القرار، وبالمصالح الآنية أو العاجلة التي تعكسها وسائل الإعلام. قبل أيام نشرت صحيفتكم تحقيقاً عن كلية اللاهوت بجامعة هارفارد، والتي تبرعت لها دولة الإمارات العربية بـ٢,٥ مليون دولار لإنشاء كرسي لدراسات الدين الإسلامي، لكن فجأة اكتشفت طالبة يهودية أن «مركز الشيخ زايد للتنسيق والمتابعة» مُعادٍ للسامية، فطالبت الجامعة والكلية برفض منحة دولة الإمارات. وذعر بيل غراهام عميد كلية اللاهوت (وهو بالمناسبة أستاذ للدراسات الإسلامية). ولجأ لصديقه رئيس الجامعة سامرز (وهو يهودي ليبرالي في الأصل صار صهيونياً بعد الانتفاضة) الذي مال لرفض المنحة بحجة أن الجامعة غنية جداً ولا تحتاج لمليونين أو ثلاثة إذا تسببت بوجع رأس. هل هذا التصرف المتعجرف والغبي نتيجة جهل؟ لا أظن ذلك. وكنعان مكية مهندس من أصل عراقي، عمل هو ووالده مع الدولة العراقية، ومع صدام حسين، وبنوا صروحاً ومساجد.. الخ. ثم اكتشف اليساري الليبرالي أنه ضد الديكتاتور، وهذا حقه، فغادر العراق، وكتب كتباً ضد صدام ونظامه، وعمل بقوة مع الجلبي لإقناع الأميركيين بغزو بلاده، وهو الآن ببغداد يستمتع بالتحرير والحرية. لكن ليس هذا ما أريد التوصل إليه بعد هذا الاستطراد: كنعان مكية عينته قبل أربع سنين جامعة براندايز، أستاذاً للدراسات الإسلامية فيها، وأنا أعرفه جيداً، وقد خبرت معرفته «العميقة» بالإسلام وبالعربية: فهل جاء هذا التعيين عن جهل؟ يحتاج أمر الحديث عن الإسلام وصورته في الولايات المتحدة، وفي الغرب، الآن، إلى تأمل طويل لا تتسع له هذه العجالة.

خاتمة:
مآلاتُ الصراع على الإسلام

I

هناك موجةٌ متصاعدةٌ من العداء للإسلام، وليس في الولايات المتحدة بل في أوروبا أيضاً. وينبغي التفرقة في هذا المجال بين أمرين: رؤية الإسلام، والتعامُل مع المسلمين؛ مع أنه من الصعب التفرقة بينهما. فالأوروبيون والأميركيون يضغطون من أجل تحقيق اندماج المسلمين، في المجتمعات والدول الغربية، وفي نظام العالم وقيمه. وفي الوقت نفسه: إنهاء الهجرة غير الشرعية. بيد أنَّ «القناعة العميقة» - كما يقول طارق علي في تحليله للموقف - أنّ الإسلام «مُعادٍ جوهرياً» للقيم والثقافة الغربية، ويجعل ذلك من الاندماج أمراً شبه مستحيل. فأنت تريد الاعتراف بالمسلمين باعتبارهم واقعاً عددياً، دونما الاعتراف بهم انتماءً وثقافةً إنسانية. وهذا عكس ما كان يحدُثُ سابقاً، بل وما هو الخطابُ والكلامُ حتى اليوم. فالمسؤولون الغربيون يتحدثون عن عدم عدائهم للإسلام؛ بل للعناصر الراديكالية أو المتطرفة من المسلمين. لكنهم يعودون للقول إنّ الإسلام وإن لم يكن ديناً أصولياً (أو عنيفاً) بالطبيعة، لكنّ الواقع أنّ المتطرفين يزدادون عدداً وتنظيماً وعداءً للغرب، وأنهم يستعملون رموزاً، لا يستطيع أحدٌ من المسلمين (المعتدلين) إنكار إسلاميتها، وإن اختلفوا معهم في تأويلها. ولذلك يقترح الأميركيون إصلاحاً تربوياً وتعليمياً بعيد المدى؛ وهذا من الناحية الرسمية. أما المؤسسات الفكرية والسياسية والبحثية فتريد أكثر من ذلك بكثير، وقصة مايكل سللز وجامعة شمال كارولاينا مع الجمعية البروتستانتية صارت معروفة. فقد حاولت الجامعة إقرار كتاب سللز عن القرآن لكتابة تقريرٍ عنه من جانب طلاب السنة التمهيدية، فثارت ثائرة الإنجيليين من خارج الجامعة وداخلها. فريق لأنهم لا يريدون «تعريض» أولادهم لخَطَر التعرف على الإسلام - وفريق لأنّ الكتاب لا يقول إنّ الإسلام دينٌ عنيف. ويتعزى أناسٌ من المسلمين الأميركيين بأنّ هذه آراء بعض اليمينيين، والبارزون فعلاً كذلك، مثل بيرلوسكوني، ومثل فرانكلين فولويل ابن جيري فولويل، وبات روبرتسون. لكنْ من بينهم أيضاً مسؤولون رسميون في الدول الاسكندنافية، ومن بينهم كتّاب يساريون في فرنسا، وفي الولايات المتحدة. فالموقّعون الستون على الرسالة

الأميركية لحضّ المسلمين ـ الذين يريدون إثباتَ اعتدالهم ـ على دعم الحرب الأميركية على الإرهاب[1]، باعتبارها حرباً عادلةً، من بينهم أمثال وُلْتزر وكلْسي، وهما ليبراليان معروفان. وواقعة جامعة شمال كارولاينا تُثبتُ أنّ هذا النزوع أكثر انتشاراً مما يتوقّعُ المرء. فلا تكاد الحياة الثقافية بجامعةٍ أميركيةٍ تخلو في السنتين الأخيرتين من «حَرْم» من هذا النوع أو ذاك ضد المعادين لإسرائيل أو ضد مسلمين طلبة أو أساتذة بحجة التطرف أو الإرهاب. والمعروف أنّ الأوروبيين، والأميركيين (أكثر) يُصْغون إلى آراء الخبراء والمختصين. وهؤلاء يسودُ في صفوفهم الآن نزوعان: النزوع الأنثروبولوجي (مثلما فعل غلنر وغيرتز على اختلافهما)، ونزوع نقد النصّ الموروث من دراسات العهد القديم. **النزوع الأول** يعني أنّ الأصولية متجذرةٌ في الإسلام منذ القديم، وقد حدثت تغيراتٌ سطحية عبر التاريخ؛ لكنْ أمام أزمة الحداثة، عادت الأصولية المتجوهرة إلى السطح. **والنزوع الثاني** منطقُهُ أنّ النصوص المقدَّسة عدوة التاريخ، وأنه لكي تكون السيطرةُ عليها ممكنةً فلا بد من إخضاعها لمنهج الدراسات التاريخية النقدية كما جرت مع العهدين القديم والجديد. ومنذ ثلاثين عاماً تقريباً يجري ذلك بالنسبة للقرآن فيثبتُ تارةً أنه لم يكن موجوداً في نصّه الحالي قبل القرن الثاني أو الثالث للهجرة، ويثبُتُ طوراً أنه في الأصل نصٌّ يهوديٌّ أو مسيحي! والواقع أنّ النزوع الأول هو الذي يستعلي الآن لأنه يتوافق مع الأفكار المسبقة والحالية التي تعتبر أنّ الإسلام قويٌّ وموحَّدٌ وعنيفٌ منذ القِدَم؛ ومن هنا يأتي خَطَرُه. لكنْ لا ينبغي الاستخفاف بالتيار الثاني، الذي يُغْري العلمانيين والمعادين للدين بشكلٍ عامٍ، وبعضهم من ذوي الأصول الإسلامية أو العربية.

II

وهكذا فإنّ عندنا عدة ساحات للمواجهة، وتحتاج كلٌّ منها إلى تكتيكاتٍ وأدوات مختلفة. **هناك ساحة المختصين** من التاريخانيين والأنثروبولوجيين. وهذه تحتاج إلى معرفة بتاريخ دراسات الدين المقارن بالغرب، والدراسات الإسلامية

(١) الرسالة والرد عليها في هذا الكتاب.

والاستشراقية على الخصوص. والعمل من خلال الأنثروبولوجيا، والدراسات الإسلامية، في بحوثٍ جادَّةٍ من أجل فهم آخر، واجتراح رؤىً أخرى. وهناك ـ كما نعْرف ـ أناسٌ يملكون منهجاً نقدياً تجاه الأنثروبولوجيا (الاستعمارية)، كما أنَّ الاستشراق، ودراسات نقد النصّ، تعرّضت لنقدٍ شديد في الأربعين سنة الماضية. ولا أعني الاستناد إلى هذا النقد، كما فعل كثيرون لاعتبار ذلك كافياً أو دليلاً على عدوانية الغرب؛ بل الانطلاق من هذا الخلفية المعرفية لإنتاج جادٍ في هذين المجالين؛ بما في ذلك الدراسات النقدية. وما عاد كتاب إدوارد سعيد مفيداً رغم جديته، بسبب الفهم التبسيطي من جانب الإسلاميين له، ولأنه ما استطاع الإقناع بإلغاء الدراسات الاستشراقية؛ بل إنه أدى بشكلٍ غير مباشرٍ إلى تجديدها، أو تغييرها منهجياً استناداً إلى الأنثروبولوجيا، ومناهج العلوم الاجتماعية. فالعملُ الذي يقوم به الأنثروبولوجي طلال أسد في هذا المجال أكثر جدوى وأبقى. ولا بد أن تنضمّ إليه جهودٌ في مجالات الدراسات الإسلامية (القرآنية والفقهية)، وفي مجالات اللغات السامية واللسانية وعلوم النصّ. أما **الساحة الثانية**: للمواجهة فتتعلَّقُ بالجمهور العامّ قارئاً أو مُشاهداً لوسائل الإعلام أو مُجاوراً للمسلمين ومتعاملاً معهم. وهناك طلبٌ كثيفٌ من طرف الجمهور الأميركي والأوروبي والياباني والصيني من أجل التعرف على الإسلام. ويكون علينا أن لا ننسى أنّ الأصوليات الدينية الأخرى تعمل ضدَّ الإسلام. نحن نركِّزَ حتى الآن على الأصولية البروتستانتية؛ لكنّ المراقبين يقولون إنّ أشد الأصوليات عداءً للإسلام هي الأصولية الهندوسية تتلوها اليهودية ثم تأتي البروتستانتية ثالثاً. ويأتي الاهتمام بالأصولية الإنجيلية لأسباب مفهومة. فالتعرفُ عليها مُتاحٌ عبر وسائل الإعلام المختلفة، ثم إنها قريبةٌ من دوائر القرار الآن بالولايات المتحدة. لكنْ حتى الكنائس البروتستانتية الكبرى التي قد تكون أصولية، ليست مُعاديةً للإسلام. ونحن لا نعرفُ إلا أقلّ القليل عن الأصوليتين الهندوسية والبوذية. أما الأصولية اليهودية فمعرفتُنا بها غائمة، لأنّ المشهد الديني اليهودي المعاصر مُعقّدٌ من جهة، ثم لأننا نعتبرُ ـ في الوعي الشعبي الآن ـ كلَّ اليهود المتدينين متطرفين بسبب تطرف الجماعات الدينية المسيَّسة في إسرائيل.

وهكذا، فمع أنّ الساحة الأولى (ساحة المختصين) معقّدةٌ بما فيه الكفاية؛ فإنّ الساحة الثانية (ساحة الجمهور والرأي العام) أكثر تعقيداً وصعوبةً في المدى القصير، بسبب توزعها وانتشارها، وضآلة أو انعدام الدور العربي والإسلامي في وسائل النشر والإعلام في الغرب. وهذا لن يتغير الآن وبسِحْر ساحر. فلا بد من الاعتماد على النخب الإسلامية في أوروبا وأميركا. ولا بد من صِلاتٍ حَسنةٍ بوسائل الإعلام الغربية قائمة ليس على الرشوة، بل على الانفتاح المعرفي والثقافي. ثم لا بد أخيراً من زيادة الدعم المادي والعلمي لمراكز البحوث، والمراكز الإسلامية، والكراسي والمعاهد بالجامعات هناك. تُقْبِلُ الشركاتُ الآن، والتي لها مصالح في العالمين الإسلامي والعربي على دعم هذه النشاطات العلمية والعامة. ويستطيع العرب والمسلمون أن يفعلوا الشيءَ نفسه. ثم إنّ المسلمين الأميركيين والأوروبيين؛ وهم الذين يحسُّون الآن المشكلات بشكلٍ مباشر، يقومون بدورٍ رئيسي، وينبغي أن نهتمَّ بهم ولهم، ليس على طريقة ابن لادن، ولا على الطريقة الانقسامية السابقة. **والساحة الثالثة**: ساحة الدول والأنظمة السياسية. وهذا الساحة الدور الرئيسي فيها للمسلمين الأوروبيين والأميركيين. والمسألة ذات طرفين: **طرف المسلمين** الذين ما كانوا يهتمون كثيراً بالمشاركة الثقافية والسياسية أو أنهم ما كانوا يستطيعون للحواجز الذاتية والرسمية ـ **وطرف الغربيين** الذين كانت تتقدم عندهم (في أوروبا على الخصوص) اعتباراتُ التخلص من هؤلاء المهاجرين المزعجين. الآن صار المسلمون واقعاً ديموغرافياً واجتماعياً. والجمعيات الإسلامية تعملُ من أجل المشاركة السياسية، بعد الاستقرار النسبي الاجتماعي والاقتصادي. وليس هناك حتى اليوم دورٌ ثقافيٌّ ملحوظٌ للمسلمين والعرب في الثقافة الأوروبية والأميركية المعاصرة؛ باستثناء ظواهر فردية نادرة. ليس لأنّ العرب والمسلمين ما يزالون مجرد عمالٍ مهاجرين؛ بل لأنّ الجيلين الثاني والثالث منهم يركّزان على المهن الاقتصادية والتجارية والتخصصات العلمية. وهناك تحولٌ في الأجواء الآن من جانب الطرفين. فالمسؤولون الأوروبيون والأميركيون يريدون أن يتحقق الاندماج حتى تقلّ مشكلات التمايز الطبيعي والاصطناعي ـ والعرب والمسلمون في غالبيتهم العظمى، يريدون الانتهاء من مراحل وأطوار التطفُّل والهامشية بالمشاركة الجادّة

والكاملة إن أمكن. وقد أزعجت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ هذا المسار إزعاجاً شديداً، وبدا ذلك في تشديد القوانين في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية والبلدان الاسكندنافية، بما يتنافى أحياناً مع الطابع العام لدساتيرها. لكنّ المسلمين صاروا الآن واقعاً في أوروبا والولايات المتحدة وكندا وأستراليا. وتسعى جمعياتهم ونُخَبُهم إلى المشاركة القوية والفاعلة رغم الصعوبات. صحيح أنّ جزءًا من هذه الرغبة يتخذ طابعاً دفاعياً مُبالغاً فيه أحياناً (مثل الفتوى التي أصدرها بعض فقهائهم للسماح للمسلمين الأميركيين بالقتال مع الجيش الأميركي في أفغانستان ـ أو إعلان بعض جمعياتهم أنّ الأميركيين والأوروبيين أعطوا المسلمين أكثر مما يستحقون والتقصير آتٍ من جانب المسلمين، أو كلام شيخ الأزهر على طاعة القوانين الفرنسية دونما تمييزٍ أو تعليل)؛ لكنها رغبةٌ أصيلةٌ بشكلٍ عام، لأنها تتعلق بوجود عشرات الملايين من الناس، الذين مضى عليهم جيلان أو ثلاثة في العمل والكفاح والهامشية في الوقت نفسه. وهذا الأمر بالذات، أمر الثقل الديموغرافي، والإنساني، هو الذي يدفعُ للعمل ليس على الرغم من الصعوبات؛ بل بسببها.

* * *

هناك، في الخلاصة، **ثلاثة** أمورٍ ما عاد تجاهُلُها ممكناً في الصراع الدائر على الإسلام، والذي حوَّلَتْهُ الأصولية الإسلامية إلى مشكلةٍ عالميةٍ، اسمها الرسمي: الإرهاب! والذي يتناول عقائد وممارسات حوالي المليار ونصف المليار نسمة. أول **هذه الأمور** أنّ الغربَ ليس واحداً، كما أنّ العالم الآسيوي يتقدم للصدارة في عمليات التقدم الجارية. بيد أنّ صورتَنا سيئةٌ لدى هذين العالمين أو تلك العوالم. ولا يعود ذلك لسوء تصرف الأصوليين وحسب؛ بل وبسبب هذا القلق الإسلامي الهائل الأبعاد، والذي يتناول حوالي المليار إنسان في شتى أنحاء العالم. وإذا كان «العالم غير الغربي» قلقاً بسبب ثورات وفورات الأقليات الإسلامية أو القوميات الإسلامية فيه؛ فإنّ العالم الغربي (الأميركي والأوروبي) قلقٌ وقلِقٌ جداً ولأكثر من سبب: عشرات ملايين المسلمين ذوي الأصول العربية وغير العربية فيه، وموجات العداء للمهاجرين والجاليات لدى الأوروبيين،

والصعود الإنجيلي بالولايات المتحدة، وترتيبات الغرب الاقتصادية للمستقبل وسط صعود الآسيويين مما يتطلب هيمنةً مضمونةً على مواردنا لآمادٍ مستقبلية، ورفع الصراع أخيراً إلى السقف القيمي والأخلاقي والديني لتسويغ الهيمنتين السياسية والاقتصادية تحت عناوين ثقافية. **والأمر الثاني:** الفشل العربي - وإلى حدٍ ما الإسلامي - في الدخول إلى العالم، وخوض التنافس، من أجل المشاركة والفعالية، وردّ الهجمة لصون الوجود والمصالح من ضمن آليات النظام العالمي وإمكاناته. وقد ترك ذلك المصالح العربية والإسلامية مكشوفة ومنتهكةً، ونشر فوضى التمرد على الدولة والنظام في المجالين العربي والإسلامي. وأرى أنّ جزءًا من قوة وشراسة الأصولية الإسلامية آتٍ من الأمرين معاً: الاقتحام الغربي، والعجز والتردّي العربي. **والأمر الثالث:** المشهد العالمي المعقَّد والمتحول. فالغربُ باقٍ بأميركييه وأوروبييه، وبسُمعته وثقافته وتقدُّمه واستيلائه على النظام العالمي. وسيشهد العقدان المقبلان صراعاً عنيفاً بين «الغرب» والآسيويين. وسيحاول الغربيون استخدام اليابان والهند ضد الصين. وكعادة «الغرب» منذ قرونٍ وقرون لن يقتصر الأمر على المنافسة الاقتصادية أو السياسية؛ بل ستكون الديانات والقيم في مقدمة الصورة. وليس بالوسع الحديث حتى الآن عن موقعٍ للعرب أو للمسلمين، يتيح إمكانياتٍ وخيارات. إذ كلُّ المسلمين والعرب اليوم، يخطبون ودَّ الولايات المتحدة، التي تُجيبُ على ابتساماتهم بالتكشير والزمجرة. ماليزيا تلتحق بالفورة الصينية. وتركيا تحاول - بصعوبة بالغة - التوفيق بين الأولويات الأوروبية والأميركية، والطرفان عاتبان عليها. ولا حديث ممكناً عن عربٍ في اللعبة الكبرى إلاّ بعد الإجماع على إخراج الأميركيين من ديارنا، وإصلاح شأننا العام، وإقامة تكتل اقتصادي عربي يستطيع الدخول في المنافسة الدائرة. ورغم الحاجة المُلِحَّة للإصلاح الديني؛ فأنا أرى أنّ التغيير في الشأنين الاقتصادي والسياسي، يُخفِّف كثيراً من وطأة الأصولية الضاغطة.

وهناك هجومٌ فعلاً على الإسلام، يعود في جزءٍ منه للتجاذُب التبشيري. لكنّ جزءَه الأكبر سببُهُ استهداف العرب للأسباب السالفة الذكر. وقد أجاب الإسلاميون طَوالَ العقود الماضية على ترددات هذا الهجوم بأساليب دينية وثقافية،

وبهجمات ذات طابع ثقافي أُضحوي ودموي. وقد كان هذا الكتاب محاولةً لدراسة ردّ الفعل الإسلامي أو الخطاب الإسلامي في عمليات التجاذب والصراع، وأحسبُ في النهاية أنّ ذلك الخطاب ما كان مجدياً، وزاد من غرقنا في الهوان والإهانة، من حيث أراد إخراجنا منهما. وهكذا لا بد من المراجعة للخروج من فكر الأزمة وأزمة الفكر. ولا بد من مشروع عربي لإعادة بناء شأننا العام، والمشاركة في العالم مشاركةً تصون وجودنا ومصالحنا.

III

إنّ أهمَّ ما نحن محتاجون إليه المبادرة: المبادرة لإصلاح شأننا العام، وللتعاون في تكتُّل عربي للنهوض الاقتصادي، ولإقبال مثقَّفينا على الانفتاح على العالم تجاوزاً للنقص المعرفي، وبَلْورةً للأطروحات الجديدة. ومع كتابة السطور الأخيرة من هذا الكتاب، تحدثُ عدةُ أمورٍ تصبُّ فيما ندعو إليه، وتدلُّ له وعليه. فقد طرح الرئيس جورج بوش مشروعه للشرق الأوسط الكبير، وتحدَّث وزير الخارجية الألماني يوشكا فيشر عن مشروعٍ آخر له الأهداف نفسُها: مساعدتُنا على التحديث والتقدُّم والديمقراطية والخُروج من الأصولية. وأجاب سعود الفيصل وزير الخارجية السعودي على المشروع الأميركي المُراد عرضه على اجتماع الدول الثماني (التي ليس بينها دولةٌ عربيةٌ أو إسلامية) بالولايات المتحدة في شهر حزيران/ يونيو المقبل (٢٠٠٤) بالمشروع العربي للسلام الصادر عن القمة العربية ببيروت عام ٢٠٠٠. بيد أن تلك إجابة جزئية؛ بينما المشروعان الأميركي والألماني شاملان. فعند الطرفين رؤيةٌ مشتركةٌ وأهدافٌ مشتركةٌ، ووسائل وأدواتٌ مختلفةٌ أو متباينة إلى حدٍ ما. الأميركيون والأوروبيون يرون الآن أنّ الإسلام يتحول لمشكلةٍ عالميةٍ تُواجهُ الغربَ المسيطرَ على النظام العالمي، وتواجهُ مصالحه ووجودَه في العالمين العربي والإسلامي. ويُرجعُ السياسيون والخبراء الاستراتيجيون من حول النظام الأميركي والأوروبي الآن ذلك للأصولية الإسلامية المتعملقة في أوساط المسلمين، بقيمها القروسطية وممارساتها العنيفة، وللواقع العربي والإسلامي المتخلِّف عن قيم وممارسات الحداثة والتقدُّم، وأنظمة الحكم الاستبدادية المعادية للديمقراطية وحقوق الإنسان. ويريد

الأميركيون (في عهد بوش الابن على الأقل) تحريرنا وتقدمنا بالقوة العسكرية أو بالضغوط الاقتصادية والسياسية من أجل التغيير الثقافي والتربوي والسياسي. وقد غزوا أفغانستان والعراق، ونشروا عسكرهم في كل مكانٍ، وهدّدوا بالمزيد من الغزوات في عدة بلدان، تارةً لنزاع أسلحة الدمار الشامل غير الموجودة، وطوراً للدفع باتجاه التغيير السياسي والثقافي والاقتصادي بطرائق غير ملائمة. ثم أطلقوا إذاعاتٍ وفضائياتٍ للدعوة للأفكار والممارسات نفسها شأن ما كانوا قد فعلوه منذ الستينيات من القرن الماضي في مواجهة المعسكر السوفياتي. وقد تردد الأوروبيون، وتمايزوا (حتى بريطانيا فيما يتجاوزُ الحرب على العراق)؛ لكنهم الآن ينضمّون شيئاً فشيئاً للرؤية الأميركية لمشكلاتنا؛ وإن كانوا يريدون «التعاون معنا» أو «إعانتنا» على «اكتشاف قيمنا الأصلية» ومصالحنا في التغيير والتطوير ومكافحة الأصولية والإرهاب؛ بحسب فيشر.

ويتحرك المسؤولون العرب ببطء باتجاه التغيير الذي يريده الأميركيون والأوروبيون. لكنهم يذكّرون بأنّ الرؤية الأميركية مجتزأة، والمشكلة الرئيسية ليست في التخلُّف أو الأصولية، بل في الاحتلال الإسرائيلي، والعدوان الإسرائيلي المستمر، وما فعله الأميركيون بالعراق مؤخراً. وهذا «الموقف» العربيُّ، إذا صحّت تسميتُهُ بذلك، ليس أكثر من «ردّة فعل». أمّا المبادرةُ ـ إذا صحّت تسميتُها بذلك أيضاً ـ فقد جاءت في العامين الأخيرين من جانب نخبةٍ من المثقفين العرب، تعاونوا مع وكالة الأمم المتحدة للتنمية (UNDP) في إصدار تقريرين (٢٠٠٢، ٢٠٠٣) عن التنمية الإنسانية العربية، كشفا فيهما التخلُّف العربيَّ الفاضحَ عن الرَّكب العالمي في شتّى المجالات. وقد أساء للتقريرين لدى العرب مسارعة الإسرائيليين والأميركيين للاحتجاج بهما على سوء الوضع العربي؛ باعتبار ذلك السبب الرئيسيَّ لإعراض العرب عن السلام مع إسرائيل! بيد أنّ الناقدين الأكثر موضوعيّة من عربٍ وأوروبيين تحدَّثوا عن «لا سياقيَّة» التقريرين، واختلال المقاييس المستعملة فيهما، والإحصائيات المجتزأة، والإنشائية اليسارية. ويريد منسّقو التقريرين الآن إصدارَ تقريرٍ ثالثٍ للعام ٢٠٠٤ يجري التركيز فيه على مسائل الحريات، لتجاوُز الانتقادات القائلة بإهمال الجانب السياسي، أو تجنُّب

مصادمة الدول في العامين الفائتين: هل تقرير التنمية الإنسانية العربية هو المبادرة المطلوبة؟ الواقعُ أنّ تبني الأميركيين والأوروبيين له لا ينبغي أن يشكِّل مسوِّغاً لرفضه. كما أن «هيئات المجتمع المدني» والتي تموّلُها جهاتٌ خارجيَّةٌ أو دوليةٌ، ومنها اللجنة القائمةُ على التقرير، لا ينبغي أن تبعث على الاتهام. فالأميركيون، الذين أرادوا دعم جهاتٍ مدنيَّةٍ عربية، خصّصوا لها موازنةً خاصةً وإضافيةً صراحة ومن عندهم. وأخيراً، فَسَواءٌ اختلفنا مع الرؤية الأميركية والأخرى الأوروبية، لمشاكلنا، أم اتفقْنا معها؛ فإنها صارت مشروعاً موجوداً في ساحة نقاشات القوة والإقناع. ومن هذا المنظار يبرزُ الجانبُ الإيجابيُّ لتقرير التنمية، الذي لا يَرْقَى إلى مرتبة المبادرة العربية الشاملة على أي حال. فالمبادرة تبعث عليها، وتدفع إليها، وتندفعُ فيها فئاتٌ عريضةٌ من المثقفين والسياسيين ورجالات الأحزاب، ومجموعات الجمهور. والمبادرةُ لا تَنْكأُ الجراح فقط؛ بل تعملُ على الاستيعاب والتجاوُز وفتح الآفاق. وما نشهده من ظواهر يقظةٍ ونقدٍ وقسْوةٍ على الذات، ربما كانت مقدماتٍ لها.

وننسى نحن العرب في خضمّ مشكلاتنا المتكاثرة والمتكاثفة أنّ هناك مسلمين آخرين، يملكون الهموم نفسها، والمصالح نفسها، وإن اختلفت ظروفهم الجيواستراتيجية، ويرتع بين ظهرانيهم الأميركيون وغيرهم منذ مدة، كما رتع عندهم أصوليونا وسلفيونا. وسيكون لهذا المشهد الإسلامي الشاسع إسهامه الكبير أيضاً في عمليات الصراع على الإسلام ومآلاته. على أنّ توزّع الساحات وارتباكها، يزيد من الرهانات، والمسؤوليات، ولا يخفّف منها:

تكاثرت الظباء على خراشٍ   فما يدري خراشٌ ما يصيدُ

من مؤلفاته:

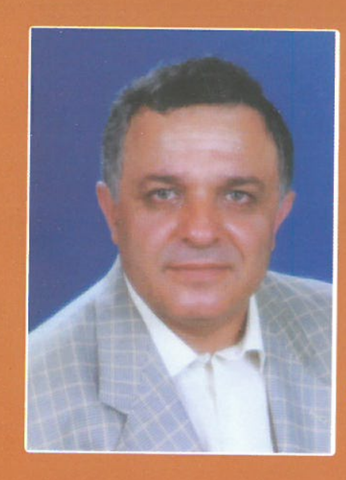
- الأمة والجماعة والسلطة، (١٩٨٤، ١٩٨٧).
- مفاهيم الجماعات في الإسلام، (١٩٨٥).
- الإسلام المعاصر، (١٩٨٧).
- الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، (١٩٩٧).
- سياسيات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، (١٩٩٧).
- الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، (٢٠٠٤).
- مقالة في الإصلاح السياسي العربي، (٢٠٠٤).
- الإصلاح الإسلامي، المسار والصيرورة، (٢٠٠٤).

من تحقيقاته:

- الأسد والغواص، ١٩٧٩.
- قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، (١٩٧٩، ١٩٩٣).
- مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين للنيسابوري (بالاشتراك)، (١٩٧٩).
- الجوهر النفيس في سياسة الرئيس للموصلي، (١٩٨٦).
- تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، (١٩٨٧).
- نصيحة الملوك للماوردي، دار الكتاب العربي، (١٩٩٧).

من ترجماته:

- مفهوم الحرية في الإسلام لفرانز روزنتال (بالاشتراك)، (١٩٧٩).
- صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن، (١٩٨٣).
- صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد والحرب الصليبية الثالثة لجيمس رستون الابن، (٢٠٠٢).



المؤلف

- وُلد بترشيش (جبل لبنان) عام (١٩٤٩).
- حصل على الإجازة العالية من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، عام (١٩٧٠).
- حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن، ألمانيا الاتحادية، عام (١٩٧٧).
- أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية منذ العام (١٩٧٨).
- رئيس تحرير مجلة الفكر العربي (١٩٧٩-١٩٨٥).
- رئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد (١٩٨٨-٢٠٠٣).
- أستاذ زائر بجامعة هارفرد، مركز دراسات الشرق الأوسط (١٩٩٣، ١٩٩٧، ٢٠٠٢)، وبجامعة شيكاغو (١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٧)، وبجامعة سالسبورغ (١٩٩٤).

حوّلت "الحربُ على الإرهاب" ذات الأبعاد العسكرية والثقافية والاستراتيجية الإسلام والمسلمين إلى مشكلةٍ عالميةٍ. قال رئيس الوزراء البريطاني توني بلير عنها قبل أشهر إنّ لها الأولوية على كلّ المشكلات العالمية الأخرى. وفي الوقت الذي اعتبر فيه وزير الحرب الأميركي دونالد رامسفيلد أنّ من شروط الانتصار في "الحرب على الإرهاب" تساوُقَها مع "حرب الأفكار" على الأصولية، اعتبر الرئيس جورج بوش احتلال العراقَ حرباً من أجل الحضارة والتقدم الإنساني.

أمّا أسامة بن لادن زعيم منظمة القاعدة فقد قسّم العالَم إلى فسطاطين، أحدهما للإيمان، والآخر للكفر، وبينهما صراعٌ أبديٌّ لا مخرج منه إلاّ بإبادة الكفر وأهله.

يقرأ الدكتور رضوان السيد، في هذا الكتاب، خطابات ووقائع واستراتيجيات الصراع على الإسلام، قراءة "تحليلية" وتفكيكية، قبل ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ وبعدها؛ دارساً الأصول الدينية والثقافية والاستراتيجية لمحاولات القبض على روح الإسلام، ومستكشفاً مشروعات وإمكانيات التحرُّر والخروج من مآزق وانسدادات الأصولية والصراع مع العالَم من جهة، والحرب الثقافية والعسكرية على العرب والمسلمين من جهةٍ أخرى.

الناشر



ISBN 9953-27-266-2